

Pensamiento
político
posfundacional

Jacques Rancière:
Ensayar la igualdad



gedisa

Javier Bassas

Pensamiento
político
posfundacional

Jacques Rancière:
Ensayar la igualdad



gedisa

Javier Bassas

Javier Bassas

Jacques Rancière:
Ensayar la igualdad

Pensamiento
político
posfundacional

PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL

Concebir la política de otra manera

Directora de la colección: Laura Llevadot

Esta colección reúne una línea de pensamiento político contemporáneo que ha recibido el nombre de posfundacional. Con esta denominación, se indica la voluntad de plantear la problemática de lo político más allá de la política clásica, de mostrar la falta de fundamento de las democracias liberales representativas y de invertir, en definitiva, el fundamento mítico del pensamiento político moderno.

Los autores y las cuestiones que recuperamos y promovemos en esta original colección son necesarios para comprender los movimientos ciudadanos y los conflictos que impugnan la manera tradicional de hacer y pensar la política en la actualidad.

*Claude Lefort: La inquietud
de la política*
Edgar Straehle

*Jacques Rancière:
Ensayar la igualdad*
Javier Bassas

*Thomas Hobbes: La fundación
del Estado Moderno*
Josep Monserrat

*Ernesto Laclau
y Chantal Mouffe: Populismo
y hegemonía*
Antonio Gómez Villar

Giorgio Agamben: Política sin obra
Juan Evaristo Valls Boix

*Alain Badiou:
Lo político y la política*
Jordi Riba

*Michel Foucault: Biopolítica
y gubernamentalidad*
Ester Jordana

*Jacques Derrida:
Democracia y soberanía*
Laura Llevadot

*Jean-François Lyotard:
Estética y política*
Gerard Vilar

*Hannah Arendt: Libertad
política y totalitarismo*
Fina Birulés

Judith Butler: Vida y vulnerabilidad
À. Lorena Fuster

Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad
Martha Palacio Avendaño

Jean-Luc Nancy: Ser-en-común
Begonya Sàez Tajafuerce

*Miguel Abensour:
La democracia contra el Estado*
Jordi Riba

*Christian Laval y Pierre Dardot:
Lo común*
José Luis Villacañas

Jacques Rancière: Ensayar la igualdad

Javier Bassas

gedisa
editorial

© Javier Bassas, 2017

© De la presentación: Laura Llevadot, 2019

Traducido del catalán por Javier Bassas

Diseño de cubierta: Genís Carreras

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: octubre de 2019, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. Tibidabo, 12, 3º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

Preimpresión:

<http://www.editorservice.net>

eISBN: 978-84-17835-42-2

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Un niño se mata

Laura Llevadot

Introducción

De Althusser a los Proletarios

El desacuerdo: una igualdad sin fundamento

El escándalo de la democracia

A modo de biografía

Bibliografía citada

Un niño se mata

Laura Llevadot

«Pegan a un niño» organizó, desde Freud, la estructura política de la familia moderna: sus jerarquías, sus edipos mal resueltos, los sujetos masoquistas que se derivarían de ella. «Un niño se mata» configura, por el contrario, el escenario posible de una política de la igualdad que Rancière vislumbra en el cine de Rossellini. Porque sí, en los films de Rossellini, los niños se matan. Se lanzan al vacío. La infancia no resiste. No sólo en Europa 51 (1952), que ocupará los análisis de Rancière, sino también, un poco antes, en Alemania, año cero (1948).

Un lectura psicoanalítica se organizará en torno al trauma. El trauma de la muerte del hijo, la del propio hijo que Roberto Rossellini perdió en 1947, justo antes de filmar estas películas, o la del hijo de Irene, en Europa 51, que se mata al sentirse rechazado por el regazo de la madre, ese regazo que le protegió durante los bombardeos y que, llegada la paz, desaparecerá tras las fiestas nocturnas de la burguesía romana. Pero no es el trauma lo que interesa a Rancière, sino lo intolerable: el acontecimiento insoportable, que un niño se mate. La lectura política, la de la vieja política que el propio Rancière nos habrá enseñado a abandonar, nos explica que los niños se lanzan al vacío porque los empujan, porque las condiciones materiales de existencia les hacen imposible la vida, porque las estructuras de dominio, las sociales y las familiares, que es uno de sus aparatos ideológicos, reducen la voluntad de vivir infantil, que pareciera inagotable, a voluntad de nada. Bastaría entonces con un cambio estructural de las condiciones materiales de producción, sería suficiente una revolución, para que los niños dejaran de matarse. El trauma, la dominación. Presentimos que algo falta. Jacques Rancière, como Rossellini en su momento, no ha dejado de buscar eso que falta cuando un niño se mata.

Europa 51 será objeto de lectura de Rancière por dos veces, como dos son los suicidios infantiles en la filmografía de Rossellini. Siempre hacen falta dos para pensar algo: el pensamiento que da a ver, el crítico, y el

que, ya ciego, demanda. Como en este bello texto de Javier Bassas, en el que la explicación, aun manteniéndose, trata de dejar paso a la interpelación. La primera de estas lecturas, la crítica, fue la del Rancière militante althusseriano que enseña a ver. La segunda es ya un nuevo ejercicio de mirada, la que Rancière se forjó a fuerza de traicionar a su maestro, la mirada que ensaya la igualdad, aquella para la que ya no hay maestros de uno ni pretensión de serlo para nadie.

El hijo de Irene se tiró por las escaleras cuando ésta, interpretada por una Ingrid Bergman visionaria, regresaba demasiado tarde de su velada. A partir de aquí la deriva de Irene se desata. Ya no será más ella. En su intento de comprender se lanza hacia el no saber. Su primo Andrea, redactor de una revista de izquierdas llamada significativamente *Coscienza*, la sacará de su estupefacción. Le propone ir a ver al otro lado, el lado de los que sufren de verdad. Para ello basta coger un autobús, ir a la fábrica, cruzar la ciudad, adentrarse en los suburbios de esa Roma de postguerra que sostienen la felicidad indiferente de los burgueses en su día de fiesta. «Me parecía ver unos condenados a muerte», susurra Irene ante el espectáculo de los obreros dirigiéndose a la fábrica. Después, la miseria en su desnudez, niños romanos que no se matan porque antes de poder hacerlo se mueren de hambre y de enfermedad. Es la enseñanza de la vieja izquierda, aquella en la que la teoría coincide sospechosamente con la realidad. Hasta aquí «la mitad de un gran film realista» que Rancière en sus primeros años celebra, pero a partir de aquí el film da un giro que el joven Rancière no puede sino deplorar. Y es que Europa 51 no acaba con la toma de conciencia ante las condiciones materiales de producción, ante sus efectos de miseria e injusticia. Como si de una paciente resistente al análisis se tratara, como si se comportara como una discípula rebelde a toda enseñanza que no provenga de sí misma, Irene ejecuta un giro imprevisto. Si el narrador fuese Andrea, el militante comunista que enseña a ver, diría que Irene se ha cegado, ha escapado de la visión correcta. Irene volverá sola al suburbio y ya no sabrá regresar. Medio loca, medio santa, se pone a ayudar sin ni siquiera pensar. A la prostituta enferma, a sus innumerables hijos que callejean y juegan al borde de un riachuelo urbano contaminado que a veces hasta porta cadáveres de hombres anónimos. El salto de Irene más allá de la toma de conciencia parece, al joven Rancière, una inaceptable transfiguración católica

que resta realismo y compromiso político al planteamiento del film. A Irene la encierran en un manicomio, el pueblo que no baila ni canta, pero la ama, irá a despedirla cuando ella se asome a la ventana barrada.

Y sin embargo, el Rancière maduro, el liberado de su maestro, el que ya inició su andadura con *La noche de los proletarios* (1981) y *El maestro ignorante* (1987), relee de nuevo el film de Rossellini y comprende algo que en su primer visionado no podía todavía concebir. Irene, a diferencia de su primo Andrea, ha bajado a la calle en pie de igualdad. Ha comprendido que no es nadie, ha desarticulado las jerarquías, entiende que sólo nos relacionamos con el otro (burgués, obrero, mujer, lumpen, loco o niño) a través de las heridas infringidas por las circunstancias: las de la miseria, la dominación, la familia o la muerte. Irene ha abandonado el saber, que no tenía, y la representación de la lucha de clases que el militante le procuró. Se ha salido del cuadro, ella sola, empujada por la desgracia pero segura de su convicción, impulsada por una nueva confianza que al saber le falta. El gesto de Irene es el de una nueva política que no espera la revolución, esa política de la igualdad a la que Rancière nos conmina.

A partir de Irene, de Rancière, la práctica revolucionaria no requiere ya más de teoría, aún menos de una ciencia que la sostenga y regule, no necesita vanguardia intelectual ni identificación con un nosotros preexistente. Basta con salirse del cuadro, con subvertir en un punto, aquí y ahora, el orden consensuado. El del burgués, el de la mujer, el del militante, el del profesor que sabe demasiado, el de todas las identificaciones que nos condenan a ver sólo lo que podemos ver, a sentir sólo lo que nos ha sido destinado. Ocurre, en realidad, a cada instante, allí donde se da un proceso de desidentificación y una interrupción del orden de las identidades establecidas. Y cuando se dice identidad se dice todo. Se dice, sí, el lugar que ocupa cada cual en una sociedad determinada, pero también la forma de sentir, de ver y de decir que han sido preformadas. Subvertirlas es ya hacer política, como lo hacen los obreros que Rancière hace comparecer en *La noche de los proletarios*, cuando éstos en lugar de dormir durante la noche y reponer fuerzas para el día siguiente toman la pluma y escriben, se reapropian de su tiempo de vida previamente asignado, se

desidentifican mediante prácticas que cuestionan los modos de decir, ver y sentir que les habían sido destinados. Como lo hace Irene cuando, en lugar de someterse a un tratamiento psicológico que le permita volver a su vida burguesa, o en lugar de tomar conciencia y escribir en un diario lo que debemos hacer, se lanza, confiada, más allá del saber, se desvía de los lugares programados.

Viajar al país de pueblo es siempre peligroso para un burgués, como lo es para un profesor dirigirse a alumnos que no saben todavía. Permanece siempre intacta y flotante la tentación de querer dar a ver, enseñar al que no sabe, iluminar al ignorante, dirigir al pueblo, decir lo que hay que hacer. A eso Rancière lo llama desigualdad, algo que Nietzsche ya advertía cuando escribía en su Segunda Intempestiva: «Habláis del pueblo pero en el fondo lo estimáis en poco». Irene lo sabe. Sabe que «pegan a un niño» nunca la sacará de su subjetividad preformada, que hay que vaciarse de identidad y de posición para relacionarse con el otro en pie de igualdad, que tomar conciencia cuando se sigue creyendo que se es alguien no sirve de nada, sirve para someter. Irene, para descubrirlo, necesitó que un niño, el suyo, se matara. Fue a ver y se cegó, empezó entonces su revolución. La política de la igualdad que Rancière piensa, la que Javier Bassas ensaya aquí en su modo mismo de escritura, no espera a la revolución ni espera a estar curado de las heridas que nos atraviesan, de los traumas. Pero sobre todo no espera que un niño se mate para empezar a tratar al otro, a uno mismo, como un igual, como nadie.

Introducción

1

«Tengo que explicaros que no tengo nada que explicaros» y añadido, para mis lectores, que a ellos les corresponde saber lo que quieren y el sentido que pueden tener mis palabras para ellos.

Jacques Rancière²

... paradojas de la igualdad

Este libro contiene, como mínimo, tres paradojas que desplegaré en lo que sigue y que están íntimamente relacionadas con el pensamiento de Jacques Rancière. Tres paradojas que, de hecho, no son tanto contradicciones lógicas, sino que manifiestan una separación, una distancia respecto a la opinión general y consensuada (para-doxa) sobre lo que tendríamos que explicar aquí, sobre lo que este libro tendría que ser. Tres paradojas que mantendrán al lector y lectora más atentos y, al mismo tiempo, pretenden convertir la lectura, si fuera posible, en un acto triplemente emancipador.

La primera paradoja radica en el hecho de haber escrito este libro. Contra el consenso que considera un libro como el despliegue de un saber por parte de un especialista, podemos decir aquí que, escribiendo este libro, lo que he hecho es un ejercicio de aprendizaje antes bien que un despliegue de mi saber adquirido y bien establecido. (Escribir un libro para aprender e intentar saber, no para mostrar lo aprendido). Escribiendo y releiendo este libro, pues, he aprendido tanto o más de lo que aprenderán las lectoras y

lectores que vendrán. Y ello porque el autor de este libro no se considera especialista, sabedor, experto en la obra de Rancière, proponiendo desde esa posición privilegiada de «maestro» sus conocimientos sobre el pensador francés, sino que se presenta —me presento— más bien como un traductor que va transponiendo los textos y los libros ranciereanos que ha leído a su propio camino de conocimiento, a su propia «aventura intelectual», como diría el mismo Jacques Rancière. Y digo «traductor», en cursiva, en sentido figurado y literal. Primero, en sentido figurado, resulta que los análisis y argumentos, la lectura y las eventuales hipótesis interpretativas que iré proponiendo no son, en efecto, sino las traducciones en palabras mías de lo que han dicho otros y, especialmente, claro está, el mismo Rancière. Esta comprensión del saber (saber «de» o «sobre» alguien o algo) no como posesión de contenidos que establece una distancia con respecto a otros que no gozan de los mismos conocimientos, sino como proceso de traducción, de comparación, de transposición de lo que dicen y piensan otros en tus propias palabras está, precisamente, en la base misma del pensamiento político ranciereano. Volveré a ello más adelante cuando hablemos de la «igualdad de las inteligencias». Además, decía «traductor» también en sentido literal porque el hecho de haber traducido efectivamente al castellano varios textos y libros del mismo Rancière me sitúa en una posición que cuestiona lo que estoy haciendo y escribiendo aquí: ¿es el traductor un «especialista» de la obra y del autor que traduce? ¿Acaso el acto de traducir otorga un verdadero conocimiento de lo que se traduce? ¿No es la traducción —como afirma el consenso actual que todavía privilegia la figura exclusiva del autor y del texto original, asumiendo ciertos prejuicios metafísicos que los vinculan a la pureza, la autenticidad y la originalidad— un acto segundo y secundario respecto al verdadero acto de conocimiento? Escribiendo este libro como traductor, lo que se pone en cuestión es entonces el acto mismo de conocer, la manera como aprendemos algo y, sobre todo, la igualdad de las inteligencias que mencionaba más arriba porque, según Rancière, el acto de conocimiento no es sino un acto de traducción: «Aprender y comprender son dos maneras de expresar el mismo acto de traducción», escribe JR.³

Todos tenemos la misma inteligencia porque todas y todos aprendemos de la misma manera, es decir, traduciendo,

comparando, relatando con las propias palabras las palabras de otros, sin que haya, pues, dos tipos de humanidad: los que saben y los que no saben, los expertos y los ignorantes, los dotados de inteligencia conceptual y los dotados de una inteligencia retentiva o técnica, etc. Que haya un solo tipo de inteligencia (traductiva, por decirlo así) implica, por tanto, esa igualdad de las inteligencias que no divide ni jerarquiza a hombres y mujeres en dos humanidades: los competentes (maestros, expertos, especialistas, líderes, etc.) y los ignorantes (aprendices, incompetentes, alumnos, seguidores, etc.). Y las consecuencias de esta igualdad radical son, también en el presente libro, políticas.

En definitiva, abordar la lectura de este libro desde la perspectiva de la traducción, en sentido figurado y literal, nos permite desactivar así identificaciones consensuadas que establecen jerarquías entre autores y lectores, entre maestro y discípulos, entre especialistas y aprendices, en fin, entre competentes e incompetentes; identificaciones que contravienen el principio de igualdad que fundamenta el pensamiento de Rancière tanto a nivel pedagógico como también a nivel artístico y, sobre todo, político.

Pero una segunda paradoja presente en este mismo libro empieza a complicar tanto más las cosas. Según el consenso actual dentro del mundo editorial y académico, un libro tiene que explicar algo, y tanto más un libro como éste en el que se propone, supuestamente, un resumen de y una introducción al pensamiento de un autor. La explicación de tal pensamiento tiene que ser, para ello, clara y directa, y permitir así el aprendizaje progresivo y constante —de lo más sencillo a lo más complejo, como bien determinó el método cartesiano— de los puntos fundamentales y de los aspectos relevantes de sus obras. Ahora bien, paradójicamente, este libro no querría explicar nada. Siguiendo a Rancière y profundizando en la primera paradoja que ya hemos mencionado, es necesario señalar que la acción de «explicar» no es neutra para JR. La «explicación» no es simplemente la transmisión de un conocimiento, sino un tipo específico de transmisión y un tipo específico de aprendizaje que implican, precisamente, lo que el mismo Rancière denomina el «mito pedagógico»: según este mito, toda transmisión de conocimiento necesita de una explicación que se articula a partir de una inteligencia superior que in-forma (transmite conocimiento

dando forma) a una inteligencia inferior, pasiva, que así se conforma y sigue el camino trazado por el otro.

Las palabras siempre tienen un peso específico y cada pensador les da el valor que cree necesario: en el pensamiento ranciereano, «explicar» es una palabra técnica que designa, efectivamente, una acción de transmisión de conocimiento que rompe con la igualdad de las inteligencias y, por tanto, con el principio de igualdad radical que articula toda su obra. En el libro *Le maître ignorant* (1987), Rancière insiste en este rechazo de la explicación y de los maestros explicadores, cuya enseñanza no logra sino atontar, convertir en tontos e ignorantes a los alumnos porque reproduce y perpetua la distancia entre los que saben y los que no saben, entre dos tipos de inteligencia, dos tipos de humanidad, etc. El «mito pedagógico» establece, pues, una distancia previa entre maestro y alumno que luego, mediante la enseñanza explicativa, pretende borrar. Pero nunca lo consigue realmente y, por ello, esa distancia entre inteligencias, entre dos humanidades, se perpetúa. Contra estos maestros «atontadores» («abrutissants», dice JR en francés) y su enseñanza explicativa, Rancière propone la figura también paradójica del «maestro ignorante» y la emancipación intelectual que operan, precisamente, mediante la igualdad de las inteligencias y el acto de traducción como motor y método del conocimiento emancipador.

Ahora bien, volviendo a nuestra segunda paradoja, es evidente que el presente libro «explica» —en el sentido «atontador» que acabamos de definir— el pensamiento y la obra de Rancière. El propósito de esta colección sobre pensamiento político posfundacional es, supuestamente, «explicar» las obras y los aspectos más relevantes de los pensadores escogidos, facilitando a las lectoras y los lectores el acceso a su obra. No obstante, asumiendo en parte el aspecto «explicativo» de este libro, también es cierto que hay muchas maneras de poner por escrito las explicaciones y que denunciar explícitamente las paradojas de este libro y mi voluntad de proponer otro tipo de lectura, alertada de los peligros de toda «explicación», ya es, sin duda, una manera de atenuar el carácter atontador de las explicaciones que seguirán. Y ello, de entrada, porque denunciar las paradojas que contiene este libro implica desnaturalizar su sentido y su aspecto explicador,

desidentificándonos como autor, competente, especialista, maestro, y alejando al mismo tiempo su contenido de una transmisión de conocimientos naturalmente jerarquizada. Ahora bien, tampoco queremos caer en la ingenuidad de pensar que el mero hecho de señalar, explicitar e incluso (auto)criticar la acción de explicación que otros libros hacen naturalmente ya basta para escribir «emancipadoramente». Ya sabemos que eso no basta. Ojalá, pues los procesos de emancipación basados en la igualdad radical serían entonces más frecuentes y más sencillos. Pero sí que es cierto que, mediante la explicitación de paradojas y la denuncia de jerarquías demasiado consensuadas, imposibilitamos la naturalidad del acto de escritura y de lectura. E invitamos, asimismo, a cuestionar el consenso y el recuento que, en cada caso, implica todo acto de palabra: la posición del autor y del lector, quién y qué cuenta, qué y quién no cuenta en el proceso de constitución del sentido de un texto, de este mismo texto.

Este gesto de escritura que desnaturaliza la transmisión de conocimiento de un libro, que critica su carácter explicativo y desidentifica al autor respecto a la figura de especialista, competente y maestro, así como al lector/a respecto a la figura de ignorante, incompetente y discípulo, puede reforzarse mediante modos de escritura específicos que también cuestionen el consenso establecido relativo al sentido y a la función de todo libro, ya sea una monografía, un manual, un artículo o cualquier otro tipo de texto en el que «se expliquen» ciertos conocimientos. Respecto a la escritura ranciereana, en este sentido, las lecturas que hago de sus obras siempre me han dejado un regusto un tanto extraño. Por una parte, veo en sus textos un contenido riguroso que nos alerta de los consensos jerarquizados que contravienen el principio de igualdad, ya sea en política, en pedagogía, en historia o en el arte en general (artes visuales, cine, literatura, etc.); también percibo en ellos un deseo por parte del autor de encontrar otros modos de poner por escrito sus ideas sin caer en la explicación atontadora que lo colocaría en la figura de «filósofo especialista» ante sus lectores/as aprendices, como aquel que es especialmente competente y revela desde su posición magistral unos conocimientos que otros deben aprender e interiorizar. Este deseo de otros modos de escritura se percibe tanto en el origen biográfico de algunas de sus reflexiones —que implican al mismo autor explícitamente en primera persona y

establecen la necesidad de contextualizar y singularizar tal o cual idea para alejarla de la filosofía como conocimiento neutro y universal, acercándonos así al pensamiento como una aventura singular—,⁴ como también en las múltiples confesiones en las que limita el alcance de su pensamiento,⁵ evitando la conclusividad de un tipo de escritura deductiva y abriéndose, libro tras libro, capítulo tras capítulo, a una serie sin fin de variaciones singulares sobre el mismo tema universal: la igualdad.

Esta singularización de sus reflexiones y el rechazo del pensamiento como filosofía de conocimiento objetivo, neutro y conclusivo, inscribe su obra en la a-sistematicidad de lo que podríamos llamar un «modo de escritura ensayístico», caracterizado por la manifestación significativa de la primera persona, sin conclusiones definitivas ni pretensión clásicamente neutra y universal; caracterizado asimismo por la ausencia de aspectos académicos (no hay casi citas) y donde falta también cualquier tipo de encadenamiento lógico entre los libros que se plantean entonces, decíamos, como rigurosas variaciones sobre un mismo tema —la igualdad— principalmente en política, pero también en otros ámbitos ya mencionados. Variaciones que se construyen mediante bloques de palabra heterogéneos, mezclando fragmentos de diálogos de Platón con cartas de obreros y episodios históricos, en un intento de considerar unos y otros actos de palabras como pensamiento común y abriendo así, en definitiva, escenas de igualdad sobre la superficie misma de la página.⁶

Por otra parte, empero, es cierto que este modo de escritura ensayístico se articula con, como mínimo, dos otros modos de escritura identificables en los textos de JR. Esta tensión entre el modo ensayístico y esos otros dos modos de escritura es lo que siempre me deja un regusto extraño en mis lecturas de las obras ranciereanas. Habría, pues, un segundo modo de escritura que llamo «disensual» y un tercer modo que se podría llamar «disyuntivo-conjuntivo».

El modo disensual nos sirve para entender el proceso de puesta en marcha del pensamiento y la escritura ranciereanos. Este modo consiste, de hecho, en iniciar las reflexiones identificando primeramente las bases de un consenso, de una opinión establecida

de manera generalizada sobre un tema para mostrar, posteriormente, que tal consenso debe suspenderse para partir de la igualdad que Rancière coloca en la base de todo pensamiento político, pedagógico o artístico. Sus libros acostumbran a empezar, en efecto, de la misma manera: identificación de un consenso que implica un discurso, una manera de ver y de sentir —lo que llamaremos un «reparto de lo sensible»—⁷ naturalizada, desigualitaria y supuestamente necesaria. Identificado y descrito entonces tal consenso, Rancière pone en marcha su crítica con la intención de proponer una perspectiva sobre el tema en cuestión que se fundamente en la igualdad, tal y como él mismo la concibe. Su primer libro ya mencionado, *La leçon d'Althusser*, es más combativo y despliega los argumentos de una manera más militante contra el marxismo cientificista de uno de sus maestros, pero ya podemos ver ahí algunos de los rasgos de ese modo de escritura disensual que se convertirá, de manera evidente, en el principio metodológico de sus obras: en el compendio *La parole ouvrière* (1976), el objetivo disensual residía en desidentificar la «palabra obrera» de una sustancialización que redujera su sentido a cuestiones propias de tal clase determinada y no de un sujeto universal; en *La nuit des prolétaires* (1981), el disenso que activa su escritura interrumpe la idea de que la actividad política es la toma de conciencia de una alienación o de una situación desigualitaria, gracias a un saber o una teoría; en *Le maître ignorant* (1987), Rancière empieza identificando el «mito pedagógico» del que ya hemos hablado y lo contrapone al método igualitario del revolucionario exiliado Joseph Jacotot; en *La méésentente* (1995) o en *Aux bords du politique* (1998), la escritura de Rancière suspende la comprensión de la política como la gestión por parte de profesionales y especialistas, como la búsqueda de acuerdo y de asignación de lugares en el todo de la sociedad para, disensualmente, introducir otra comprensión de la política a partir de la estética y su oposición a la policía, como veremos más adelante; en *La haine de la démocratie* (2005), Rancière interrumpe el consenso fundado en pensar, decir y vivir la democracia y sus infortunios como el gobierno de individuos egoístas. Y en sus libros más cercanos a reflexiones sobre arte, también encontramos esa activación del pensamiento mediante la escritura disensual: la estética no es una teoría sobre la belleza o el discurso teórico que impide el despliegue del arte en cuanto tal (véase el inicio de

Malaise dans l'esthétique, 2004), de igual manera que el cine no es para Rancière una noción unívoca u objeto de una teoría con una política muy precisa (Les écarts du cinéma, 2010) o que la «ficción» no aparece en sus obras sobre literatura siguiendo esa definición que la determina como la figuración de mundos imaginarios (véase Le fil perdu, 2014, o Les bords de la fiction, 2018).

De manera transversal e indisciplinada, en estos libros sobre los que volveré más adelante o en otros que quedan en el tintero, el principio metodológico de Rancière queda entonces bien identificado mediante este modo de escritura disensual: no hay pensamiento si no se identifica un consenso que promueve la desigualdad y si, para interrumpirlo, no se propone un disenso que parta de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En este sentido, la praxis de pensamiento y escritura de Rancière se aleja de la praxis de Althusser que, en su libro Être marxiste en philosophie, reflexionaba sobre el origen de la escritura filosófica y colocaba ese origen en cualquier punto.⁸

El modo que he llamado «disyuntivo-conjuntivo» completa la estructura de tres «modos» que determina la praxis de escritura de Rancière. Este tercer modo consiste en un gesto típico de la filosofía y, en este sentido, entra directamente en conflicto con el modo de escritura ensayístico, el cual aleja precisamente las obras de JR de modelos, formatos, argumentos y praxis de escritura propios de genealogías más tradicionales —y más «explicadoras» o «atontadoras», para decirlo con nociones que ya he comentado— de la Historia de la filosofía occidental. Lo que hace este gesto tradicional «disyuntivo-conjuntivo» es revelar al lector/a que hay dos nociones, tendencias, argumentos, posiciones allí donde el consenso cree ver simplemente una, y también al revés: señalar que hay dos nociones, tendencias, argumentos, posiciones en principio diferentes que remiten, de hecho, a una única y misma posición desigualitaria. Múltiples son los ejemplos que encontramos de este gesto de escritura y pensamiento en la obra de JR.⁹

Decíamos que, efectivamente, este modo «disyuntivo-conjuntivo» se despliega como un gesto «explicativo» por, cuando menos, dos razones: primero, las argumentaciones adoptan una estructura lógica que obliga al lector/a a seguir estrictamente un camino de

pensamiento y, al mismo tiempo, el lenguaje se vuelve más técnico; además, este tipo de reflexiones construidas a partir del modo «disyuntivo-conjuntivo» tiene como objetivo revelar al lector/a cosas que éste no ha entendido realmente, marcando un tipo de transmisión de conocimiento que ha determinado la Historia de la filosofía occidental y que se articula a partir de un juego entre apariencias y verdad que el mismo JR critica en otros ámbitos. Lo que constituye una tensión contradictoria en el seno mismo del pensamiento de Rancière es entonces, precisamente, ese modo de escritura «disyuntiva-conjuntiva» por el carácter «explicativo» que implica: posición del autor, argumentaciones lógicas, tecnicismos, juego de apariencia/verdad. En términos generales, otros lectores y lectoras de Rancière ya lo habían señalado a su manera.¹⁰

En definitiva, remitiendo para mayores detalles sobre la política del lenguaje y la praxis de escritura de Jacques Rancière a un libro en diálogo con el mismo autor,¹¹ podríamos decir ahora que la praxis de escritura ranciereana tiende hacia el ensayo como modo preeminente y privilegiado, pero que el modo disyuntivo-conjuntivo, especialmente, entra en conflicto con el carácter ensayístico y tiende a contradecir, filosófica y textualmente, la igualdad de las inteligencias y el rechazo de posiciones magistrales, disciplinadas, técnicas y expertas. Ahora bien, habría que analizar en este sentido si el pensamiento en general no es, precisamente, esa misma tensión entre la asunción de la igualdad como principio y la imposibilidad, por otra parte, de no traicionar inevitablemente esa igualdad para «explicar» y adoptar posiciones magistrales que jerarquizan (guían, revelan, explican) y establecen así un reparto de lo sensible que crea dos inteligencias, dos tipos de humanidad, maestros e ignorantes, competentes e incompetentes, los que tienen tiempo para pensar y los que no tienen ni deben tener tiempo para pensar, etc.

Dejo así la reflexión abierta, pues, y quizá el mismo hilo de reflexiones que vayan desarrollando éste y otros libros aportarán algo más de precisión a todas esas cuestiones, aunque la lectora/el lector no encontrará aquí las clásicas explicaciones ni respuestas definitivas. No obstante, estas reflexiones específicas y generales sobre la praxis del lenguaje deben plantearse inevitablemente en el marco del pensamiento ranciereano para no caer en el error de

separar forma y contenido, praxis de escritura y teoría, palabra e idea, etc. De hecho, la tercera y última paradoja de este libro tiene que ver, precisamente, con esta (ausencia de) separación.

El consenso de la Historia de la filosofía establece, efectivamente, que la manera como se escribe un libro o un texto es secundaria con respecto al sentido de lo que se escribe. El privilegio del «qué se escribe» por encima del «cómo se escribe» es constante a lo largo de las obras filosóficas en la historia de Occidente —incluso hoy en día, a pesar de los esfuerzos de algunos filósofos y de Jacques Derrida, especialmente, para hacer ver que no hay ningún significado sin significante, ninguna idea sin su puesta en escritura.¹² Y que esto es una cuestión política, la política del sentido textual. Valéry decía que la filosofía se escribe y que olvidar eso es, precisamente, ser filósofo.¹³ La tercera paradoja (para-doxa) de este libro es, por tanto, oponerse al consenso todavía hoy dominante sobre los libros de pensamiento (incluye filosofía, historia, arte, etc.) que no atienden al «cómo» de la escritura porque sostienen que lo importante es, naturalmente, el «qué» se dice. Este libro pretende interrumpir ese consenso —esa doxa necesaria y naturalmente consensuada— porque creemos que este gesto interruptivo es propiamente ranciereano y debe aplicarse a los textos de pensamiento: el «cómo» de la escritura correspondería, en palabras de Rancière, a los sin-parte de la «sociedad textual» en la historia de la escritura filosófica occidental, es decir, que la manera como se escribe correspondería a esa parte del texto que es considerada «sin parte», sin voz ni voto, en la producción de sentido de un texto. Como veremos, determinar y manifestar ese disenso textual, esa declaración de igualdad entre el «qué» y el «cómo» en la producción de sentido de un texto es, en efecto, un gesto que el mismo JR establece en su comprensión igualitaria del estar juntos, de la comunidad y del reparto de lo sensible que todo estar juntos implica. Así, el trabajo del cómo y del qué del presente libro lo convierte, más que en un libro sobre Rancière, en un libro ranciereano: el pensamiento de Rancière es aquí objeto de estudio y, al mismo tiempo, inextricablemente, una práctica de escritura.

Por eso hemos empezado como hemos empezado: hablando de cómo hablamos aquí, escribiendo sobre cómo escribimos este libro, en la búsqueda constante y obsesiva de la igualdad entre autor y

lector/a, maestro y alumno, especialista e ignorante, etc., y también entre el qué y el cómo de la escritura, hasta el punto de transformar cada elemento de estas oposiciones consensuadas. Y por eso mismo hemos titulado este libro como lo hemos titulado: Jacques Rancière: Ensayar la igualdad.

... un título sin títulos

Poner título a un libro es siempre una decisión difícil, y tanto más en un libro que se integra en una colección con una lista de pensadores reunidos en torno a un tema específico, en este caso el pensamiento político posfundacional. Desde títulos ciertamente generales y más consensuales —que no apuntan sino a consolidar la opinión que se tiene de un pensador— hasta otros títulos delirantes, el abanico es suficientemente amplio como para poder ofrecer un título que se presente como una lectura determinada del pensamiento del tal autor, como una invitación a leer el autor desde una perspectiva que no se pretenda objetiva y consensual, sino singular y que nos comprometa en nuestro momento más directamente. Esto es, precisamente, lo que pretendo con este título.

Con este título, Jacques Rancière: Ensayar la igualdad, estoy asumiendo que toda introducción o resumen del pensamiento de un autor ha de ser una lectura posicionada de las obras, un ensayo de lectura, rechazando así manuales de introducción pretendidamente neutros en los que la supuesta objetividad no es más que la continuidad de una lectura tradicionalmente consensuada que se presenta como «la» lectura. Además, introduciendo el ensayo como lectura, o esta lectura como un ensayo, ofrezco una interpretación de las obras de Rancière situada y contextualizada en mi aventura intelectual y en la creencia de que tal interpretación —puedo equivocarme— supone un interés que alcanza las preocupaciones y cuestiones en que nos debatimos y vivimos actualmente. No se trata, pues, de pretender cierta originalidad en este libro, sino de proponer una tensión entre la singularidad y la universalidad sobre la que hablaré más adelante: mi ensayo de lectura es-y-no-es mi

ensayo de lectura. Es cierto, en este sentido, que otros libros que presentan de manera resumida e introductoria la obra de Rancière (en francés y en inglés, principalmente, aunque también existen algunos en castellano) ya han tratado diferentes aspectos del pensador francés sin abordar, empero, la praxis de escritura y el ensayo en su sentido y potencial políticos.

Lectura posicionada la que intento ofrecer aquí, por tanto, y que busca interpelarnos en nuestra actualidad. Como decía, no se trata sólo de escribir sobre Rancière, sino de escribir ranciereanamente, escribir sobre y con el pensamiento de Rancière, aplicando su pensamiento, poniéndolo en marcha en el hecho mismo de publicar un libro sobre él. En definitiva, un libro ranciereano no como un libro de introducción, sino como un libro de interpelación.

Por todo ello, precisamente, ponemos en práctica la reivindicación del «cómo» de la escritura ante la dominación del «qué» en el ámbito de la escritura filosófica: un gesto de igualdad textual. Reivindicar así la importancia del modo de escritura de Rancière no es sino aplicar su trabajo por la igualdad (en lo que llamamos política y, también, en otros ámbitos ya mencionados) al ámbito de la escritura filosófica, asumiendo y sorteando todas las tensiones y contradicciones inevitables en la explicación de un pensamiento anti-explicativo, anti-autoritario, anti-especialista, indisciplinado como lo es el pensamiento de Jacques Rancière. Asimismo, razón tanto o más importante, el verbo «ensayar» que figura en el título aglutina diversos aspectos que nos permiten entender mejor qué es la igualdad para JR y cómo la presenta en sus escritos.

De entrada, ya he comentado que el modo de escritura ensayístico es el modo al que tienden sus textos. Es un modo que se aleja de las formas y formatos académicos, disciplinarios, que contravienen su concepción de la filosofía; un modo de escritura que sostiene la afirmación de la igualdad al nivel específico de los textos y en la construcción de sus reflexiones. De hecho, el verbo «ensayar» remite al término «ensayo», que designa un género con una larga tradición en la historia de Occidente, desde Montaigne hasta hoy. Dejando de lado las múltiples controversias respecto a su definición, lo que nos interesa del ensayo en relación con el pensamiento ranciereano es, de entrada, que es un género sin género, que es una manera de

escribir que no se somete a las divisiones disciplinarias y que, por tanto, no se fundamenta en divisiones de conocimientos y en la consecuente tropa de especialistas y especializaciones que dichas divisiones disciplinarias producen. En esta dirección, Rancière mismo afirma que el ensayo es «la aventura intelectual que atraviesa las fronteras de las especialidades en la verificación singular y arriesgada de la suposición de un poder común del pensamiento» (Rancière, 2009: 73). El ensayo aparece así como una praxis de escritura que cuestiona los fundamentos de toda autoridad o legitimidad naturalizada —de competencias, poder, etc.— y se erige como un modo de escritura que intenta dar lugar a voces des-identificadas y excesivas respecto a todo consenso disciplinario. El autor de un ensayo asume, además, un juego de propiedad-impropiedad en la firma que corresponde exactamente a la tensión que articula toda declaración de igualdad: la propiedad de lo que uno mismo escribe y asume como propio entra en tensión con el marco de un pensamiento y de una lengua comunes —y, por tanto, impropios. Este juego de propiedad-impropiedad es fundamental en el proceso de subjetivación política para Rancière, como veremos al final del segundo capítulo. En este sentido, pues, si la novela es en el ámbito de la literatura —según afirma el mismo JR— «la forma democrática de la palabra, que niega toda situación de palabra regulada, caracterizada por una relación definida entre un tipo de agente social y un tipo de receptor social» (Rancière, 2009: 142), no es osado afirmar entonces que el ensayo sería, consecuentemente y en el ámbito de la filosofía, una forma de escritura democrática en la que se establece un camino singular de conocimiento y en la que cada uno accede, de manera propia e impropia, a la lengua y el pensamiento comunes.

En definitiva, el título Jacques Rancière. Ensayar la igualdad me ha parecido el más adecuado para señalar nuestra tentativa de ofrecer una lectura sobre-y-con el pensamiento de Rancière, poniendo en práctica —de manera performática, y ahí se despliega la fuerza verbal del «ensayar»— la igualdad mediante el modo de escritura que proponemos y el modo de lectura al que invitamos: en una tensión entre el conocimiento singular y universal, con una escritura y una lectura indisciplinadas que suspenden las opiniones consensuadas y cuestionan las divisiones temáticas, sin ofrecer conclusiones definitivas ni posiciones magistrales (no tenemos el

«título» de especialista), ensayando la igualdad, pues, en el tiempo presente de este libro. Porque, efectivamente, como veremos en detalle más adelante, la igualdad sólo puede declararse y manifestarse en el presente, ensayándola en cada caso preciso, sin formato ni legitimidades previas, sin lecciones para los acontecimientos futuros, de manera propia e impropia.

A la igualdad no llegaremos nunca, finalmente, porque no es un horizonte futuro, una meta, un propósito, sino siempre una hipótesis que debe ser verificada, una manifestación, una declaración aquí y ahora... empezando, con las mencionadas paradojas y tensiones inevitables, en este mismo libro.

1. El presente libro es la versión castellana, que yo he mismo he traducido, de la edición original en catalán. Para esta edición, también he precisado brevemente algunos argumentos, he añadido algunas citas y, sobre todo, varias notas que dan nuevas referencias para seguir pensando.

2. Véase Rancière, J., *En quel temps vivons-nous?*, ed. La Fabrique, París, 2017, pág. 70. Rancière cita, en este mismo fragmento, las palabras de Joseph Jacotot que están al principio del epígrafe entre comillas.

3. «Apprendre et comprendre sont deux manières d'exprimer le même acte de traduction», Rancière, J., *Le maître ignorant*, ed. Fayard, París, 1987, pág. 20. Véase un análisis más detallado a este respecto en mi texto «Política de la traducción. Tra(du)ir Rancière», disponible en línea en la revista *Quaderns*.

4. «Aventura singular» es una expresión que el mismo Rancière utiliza en relación con el método igualitario del aprendizaje y también con el ensayo como praxis de escritura, como veremos seguidamente. Expresión que señala, asimismo, la implicación de su biografía en la marcha misma de su pensamiento: desde su primer libro, *La leçon d'Althusser* (publicado originariamente en 1974, con reedición de la ed. La Fabrique, París, 2011), donde vemos el propósito de detallar rigurosamente el contexto vital que da origen a su posición política y que abordaremos en el primer capítulo, hasta el principio de uno de sus últimos libros, *Les écarts du*

cinéma, editado en La Fabrique en 2010, donde relata los orígenes de su relación con el cine a partir de una vivencia propia. El lector/a podrá encontrar fácilmente las ediciones españolas existentes de estos y otros libros de Rancière, que citaremos siempre en su título francés original.

5. Véase, paradigmáticamente, el primer capítulo de *Le spectateur émancipé*, ed. La Fabrique, París, 2008, pág. 29: «Soy consciente de que es posible decir sobre todo esto: palabras, nada más que palabras y más palabras. No lo consideraré un insulto. [...]».

6. Para profundizar en la escritura de Jacques Rancière y su trabajo con el lenguaje, véase Jacques Rancière y Javier Bassas, *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje*, NED, Barcelona, 2019. Si cito este libro en varias ocasiones, ello se debe a que, en mi aventura singular por el pensamiento de Rancière, ese diálogo surge directamente de las dudas y reflexiones que suscitó la escritura del presente libro y supone, pues, su inmediata continuación.

7. En francés, «partage du sensible». Es una noción primordial para el pensamiento de JR, explícitamente reivindicada a partir del año 2000 con la publicación del libro epónimo (*Le partage du sensible*, ed. La Fabrique, París). Es una noción que analizaremos más adelante y que proponemos traducir por «reparto de lo sensible», entendiendo que todo reparto implica partir y repartir. En el texto catalán original, propuse traducir la expresión francesa por «el repartiment de lo sensible», recuperando la partícula «lo» que es incorrecta según la gramática catalana actual.

8. Althusser escribe a este propósito: «Empezamos nuestra exposición de la filosofía por cualquier tema», puesto que su filosofía materialista rechazaba tener «de derecho un comienzo absoluto», como las filosofías idealistas, y afirmaba tomar siempre «el tren en marcha» para señalar el carácter siempre en «proceso» de la reflexión. Véase L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, PUF, París, 2015, pág. 63.

9. Como ejemplo paradigmático, véase el cuarto capítulo de *La mésérente*. Después de muchas reflexiones y distinciones entre el final y el retorno de la política a mediados de los noventa, Rancière escribe: «El “retorno” filosófico de la política y su “final”

sociológico son una y la misma cosa» (Rancière, 1995, pág. 131); o bien en *La haine de la démocratie* donde, después de distinguir entre diferentes críticas a la democracia, JR apunta: «Las quejas habituales contra la democracia ingobernable remiten, en última instancia, a esto: la democracia no es ni una sociedad que hay que gobernar, ni el gobierno de la sociedad, sino que es propiamente ese ingobernable sobre el que todo gobierno, en definitiva, ha de descubrir su fundamento» (Rancière, 2005, pág. 56-57). También en sus obras de reflexión sobre la noción de estética, como en *Malaise dans l'esthétique*: véase la distinción de un doble rechazo de la estética por parte de Alain Badiou y de Jean-Marie Schaeffer que JR acaba remitiendo a un único y mismo argumento: «Pero el platonismo del uno y el antiplatonismo del otro acaban encontrándose para denunciar en la estética un pensamiento de la confusión, que participa de la confusión romántica entre el pensamiento puro, los afectos sensibles y las prácticas del arte» (Rancière, 2004, pág. 11). Y en el inicio de *Le spectateur émancipé* sobre el teatro de Brecht y de Artaud que, a pesar de sus diferencias, acaban fundamentándose en la misma crítica platónica al mal del teatro (Rancière, 2008, pág. 10-11).

10. En su texto titulado «The Sharing of Uncertainty», Sabine Prokhoris también señala lo que ella llama con «perplejidad» una «contradicción» entre contenido y praxis de escritura en las obras del pensador francés: «it is to mark a very real perplexity concerning Rancière's endeavor and method, the feeling of a sort of unresolved contradiction—but perhaps their value resides in this very tension— between his apparent political preoccupation with the democratic dissolution of hierarchies—to start with, the one instituted through the position of the Master— and a manner of constructing his intention that—for the objects treated as well as for the readers of/listeners to his works—is fairly crushing. In fact, regardless of what Rancière says about it—he maintains he has “always sought to undo globalizing ways of thinking”— and notwithstanding his oft-repeated refusal to take a seat “on the throne of explanation”, it remains the case that many of his statements, to say nothing of his positions of enunciation, explicitly belie this declared concern», en Oliver Davis (ed.), *Rancière now. Current perspectives on Jacques Rancière*, Polity Press, Cambridge, 2013, pág. 106 (la cursiva es mía). A pesar de compartir esta reflexión con la autora,

disentimos de algunas observaciones que realiza respecto a la supuesta «sistematicidad» de la obra de Rancière —de hecho, el pensamiento de Rancière no crea «sistema» ni se encadena lógicamente entre títulos y textos como un sistema—, así como tampoco compartimos el tono un tanto despectivo de sus críticas. Intuimos que la autora es una psicoanalista ofendida por los análisis ranciéreanos de *L'inconscient esthétique*, eds. Galilée, París, 2001.

11. Ya mencionado: Jacques Rancière y Javier Bassas, *El litigio de las palabras*. Diálogo sobre la política del lenguaje, op. cit.

12. Remito a las interesantes reflexiones a este respecto de Laura Llevadot, Jacques Derrida. *Soberanía e igualdad*, ed. Gedisa, Barcelona, 2019.

13. Citado por el mismo Jacques Derrida, *Marges –de la philosophie*, eds. de Minuit, París, 1972, pág. 346.

De Althusser a los Proletarios

El origen del pensamiento de Rancière no sabemos dónde se sitúa. Toda tentativa de esclarecerlo es en vano no sólo porque nos obligaría a especular sobre las circunstancias de su nacimiento en Argel en 1940, de su adolescencia en la escuela, sobre sus primeras lecturas y los textos que empezó a escribir, olvidados, perdidos, en los que ya ensayaba los primeros pasos de su búsqueda de una igualdad radical. El origen del pensamiento de Rancière es insituable sobre todo porque, como suponemos que diría él mismo, es un origen que se inscribe en una lengua y un pensamiento comunes que nos pertenecen a todos.

Ahora bien, la historia del pensamiento de Rancière sí que puede trazarse con más o menos detalle, sin pretensión de historizar a partir de causas y efectos en un ámbito (el pensamiento) en que hay otros modos de relación —influencias, motivaciones, compromisos, despliegues y repliegues—, pero sí con la intención de partir de lo que el mismo pensador afirma respecto a sus referentes principales: Sartre, primero, como figura del intelectual comunista y teórico de la literatura que Rancière criticará a lo largo de su vida tanto a nivel político como literario; Althusser, después, como el renovador del pensamiento de Marx en los años sesenta, en un momento de cambio respecto al estudio y a la práctica del marxismo; y, finalmente, Foucault, con quien Rancière mantiene una deuda metodológica reconocida, especialmente respecto a su comprensión de la historia y los modos de decir, ver y sentir que definen su noción de «consenso» y los «régimenes» artísticos, de los que hablaremos más adelante.¹⁴

Me concentraré, empero, en la influencia del pensamiento de Althusser porque es precisamente el tema de su primer libro y referencia clara de ciertas decisiones en su trayectoria. Althusser, pues, el maestro reconocido en la época en que Rancière estudiaba en la elitista École Normale Supérieure (ENS) de la calle Ulm de

París y, sobre todo, influencia directa de la perspectiva que Rancière desplegará desde 1969 hasta hoy en día. Creo, efectivamente, que Althusser —o mejor, la crítica al pensamiento althusseriano— nos puede ayudar a entender la orientación fundamental de todo el pensamiento ranciereano. La historia de su pensamiento debe empezarse, pues, con la complejidad de una relación con Althusser que se inicia a mediados de los años sesenta y que tendrá su culmen, en 1974, con la publicación de su primer libro, titulado *La leçon d'Althusser*. Un libro determinado esencialmente por una reflexión crítica sobre la relación entre saber y poder.¹⁵

... las lecciones de una ciencia marxista

Entre enero y abril de 1965, tuvo lugar un seminario de diez sesiones en la grande école de letras en París, la ya mencionada École Normale Supérieure (ENS). En ese seminario, se trataba de leer y explicar (sí, sí, «explicar» con todo lo que implica y que ya hemos señalado...) el libro de Marx *El capital*. Un seminario bajo la dirección de Louis Althusser y con la participación de Étienne Balibar, Yves Duroux y Jacques Rancière, con otros estudiantes asociados también al seminario como Robert Linhart, Roger Establet y Pierre Macherey, además de algunos auditores libres. Un grupo de jóvenes investigadores, bien conocidos hoy, que han marcado la teoría política francesa a partir de los años setenta. De las exposiciones de dicho seminario y los debates que tenían lugar al final del mismo, surgió un volumen colectivo titulado *Lire le Capital*, publicado en la editorial François Maspero a finales de 1965 y en el que participaron el mismo profesor Althusser y los estudiantes Rancière, Macherey, Balibar y Establet. La historia de este libro y de la contribución precisamente de Rancière, titulada «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits de 1844" au "Capital"», dejó huella en el pensamiento ranciereano: la defensa de la renovación científicista del marxismo que proponía Althusser y que Rancière asumió como lucha propia en este texto se convirtió, a partir de los acontecimientos de Mayo

del 68, en la posición que el mismo JR criticaría desde entonces y que, hoy en día, sigue poniendo firmemente en cuestión.

La historia de esta ruptura con el pensamiento althusseriano se puede dividir, como mínimo, en cinco momentos: primero, el seminario que ya he mencionado y la publicación del volumen colectivo *Lire le Capital* en 1965; tres años más tarde, se publica una reedición de ese mismo libro con un cambio sustancial: se suprime el texto de Rancière. En julio de 1969, JR escribe un texto publicado en Argentina en un volumen bajo la dirección de Saül Karsz, y reeditado en 1973 en Francia con algunos añadidos y reservas del mismo JR. En este texto, titulado «Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser»,¹⁶ Rancière empieza a desplegar sin pelos en la lengua su alejamiento del pensamiento althusseriano y del cientificismo marxista que éste proponía, basado en una oposición entre ideología y ciencia. Althusser les había enseñado, en efecto, la necesidad de orientar a las masas a partir de las directrices de la ciencia marxista y del aparato del Partido Comunista. La ciencia y el Partido eran las únicas instancias que podían instruir y desalienar a las masas de unas ilusiones y espejismos que no eran sino el producto de una ideología burguesa dominante que les ofuscaba la comprensión de las cosas, la realidad de la lucha de clases, el sentido del mundo. Para Althusser, esta ideología es efectivamente el mecanismo que asegura la cohesión del todo social y se opone a la luz de la ciencia. Una ciencia que está en posesión exclusiva de los teóricos, como el mismo Althusser, y que consiste en una vuelta rigurosa a los textos de Marx que, en aquella época, no gozaban precisamente de interpretaciones científicas. La aplicación práctica de esa vuelta rigurosa a los textos de Marx era, insistimos, asunto propio del Partido.

La oposición entre Althusser y Rancière explota, literalmente, en la interpretación que uno y otro dan de los acontecimientos de Mayo del 68 y de la posterior creación de la Universidad de Vincennes ese mismo año, llamada Universidad de París VIII a partir de 1970-71 y trasladada a Saint-Denis, en el norte de París, en 1980. Para Althusser, Mayo del 68 había demostrado la necesidad de una dirección marxista cientificista por parte de los intelectuales, sabedores competentes del verdadero y riguroso pensamiento de Marx, con el fin de revelar la ideología que sometía las vidas y las

luchas de las masas sin que estas lo supieran, es decir, en este caso, los estudiantes y obreros en huelga. Mayo del 68 también había demostrado la necesidad de un Partido (el Partido Comunista) que guiara la práctica revolucionaria desde sus estamentos institucionales. Las posiciones de Althusser están fundamentadas (y aquí insisto, precisamente, sobre la idea de «fundamento» frente a lo posfundacional) en la idea de que la «dominación funciona gracias a los mecanismos de disimulación que logran que los sometidos ignoren las leyes que los someten, presentándoles la realidad al revés» (Rancière, 2011: 12). Para Rancière, en cambio, los acontecimientos de Mayo del 68 habían demostrado que los movimientos de masa estudiantiles y obreros tenían capacidad (eran competentes) de contestación de la autoridad a diversos niveles, político e intelectual, afirmando mediante esta contestación la necesidad de crear nuevas formas de vida a partir de la práctica revolucionaria, sin los dogmatismos teóricos que provienen de los intelectuales ni las directrices de los partidos revolucionarios: «Mayo del 68 fue, de entrada, una huelga general en un sentido amplio, un cese de las formas de trabajo, de autoridad y legitimidad de la dominación» (Rancière, 2009: 670).¹⁷ Lo mismo sucedió con la fundación de la Universidad de Vincennes el mismo año 1968, porque a este respecto se formaron inmediatamente dos bandos: aquellos que, como Althusser, querían fundar la universidad bajo la clásica jerarquía de maestros que adoctrinaran con su ciencia marxista a los alumnos sobre los peligros y los espejismos de la ideología, institucionalizando así una conquista de las revueltas estudiantiles; y aquellos otros que, como Rancière, creían que la universidad tenía que ser un lugar de contestación común de la autoridad, un espacio de pensamiento común basado en la igualdad y sin la forma rígida de una nueva institución. En su crítica de la oposición althusseriana entre ideología y ciencia, Rancière escribe efectivamente en el citado texto de 1969:

La Teoría de la ciencia [marxista] reside en el mismo terreno que las ideologías que supuestamente combate. Es decir, refleja a su manera la posición de clase del intelectual pequeñoburgués: posición de oscilación entre el campo de la burguesía al que permanece adherido no sólo por su clase, sino por el ámbito mismo

de su trabajo, por su problemática teórica que refleja su funcionamiento en el seno mismo del aparato ideológico burgués, y el campo del proletariado con el que querría aliarse pero del que solamente puede adoptar los intereses asimilándolos a la objetividad y a la universalidad de la «ciencia» (Rancière, 2011: 252).

Desde 1969, pues, Rancière se da cuenta de que el pretendido rigor de la ciencia de la que se jacta Althusser ante la alienación de las masas no es más que una manera de reafirmar la dominación, reproduciendo los mecanismos pequeñoburgueses de la ideología burguesa dominante. Esto esclarecía las razones de la interpretación althusseriana de Mayo del 68 y la orientación que los althusserianos querían darle a la nueva Universidad de Vincennes. Profundizando en esta dirección, Rancière señala que el rigor científico en el que se fundamenta el pensamiento de Althusser es, precisamente, el revés de su imposibilidad para funcionar como verdadera teoría marxista, es decir, como práctica revolucionaria. Se da así una especie de proporcionalidad inversa: la búsqueda del máximo rigor de la teoría marxista corresponde a la constatación de su imposibilidad de articular una práctica: «Ahora hay que aprender la experiencia de lo que la Revolución cultural y la revuelta ideológica de los estudiantes nos han recordado: separada de la práctica revolucionaria, no hay teoría revolucionaria que no se convierta en su contrario» (Rancière, 2011: 254). Rancière opone así el pensamiento de Althusser a la práctica maoísta de la Revolución cultural, señalando que la teoría marxista reproduce siempre los mecanismos de dominación que ella misma critica si se fundamenta en una separación entre teoría y práctica, y entre, por una parte, los intelectuales y el Partido y, por la otra, las masas supuestamente ignorantes de las leyes que las someten.

De hecho, Rancière ve aquí tempranamente —recordemos que nos situamos a finales de los sesenta— lo mismo que ya hemos identificado en sus reflexiones posteriores —años ochenta— sobre el «mito pedagógico» a partir de las enseñanzas de Jacotot: poner la igualdad (digamos, en el marco de la crítica de JR a Althusser, la sociedad sin clases) como una finalidad que debe alcanzarse a partir

de la desigualdad es, siempre, instituir una distancia que la misma tentativa de eliminación o reducción reproduce indefinidamente. Debemos, pues, partir de la igualdad para ampliarla en el espacio y en el tiempo: «El conocimiento de las razones de la dominación no puede subvertir la dominación; tiene que haberse empezado ya siempre por subvertir esa dominación; haber empezado por la decisión de ignorarla, de no concederle su lugar. La igualdad es una presuposición, un axioma de partida, o no es nada».¹⁸ Como el maestro ignorante, debemos partir de la igualdad de las inteligencias para no tener que colmar luego una distancia entre maestro y alumno que es incolmable, que determina irremediablemente a unos como competentes y a otros como incompetentes, y reparte así el mundo en dos tipos de inteligencias, dos tipos de humanidades, etc. Volveré a abordar este punto con otros nombres más adelante, desde la perspectiva de la subjetivación política (véase, en el siguiente capítulo, el apartado «... la subjetivación política es estética») y de los movimientos sociales (en el último capítulo, el apartado «... luchar hoy por la democracia»).

Pero siguiendo ahora con la cronología del «caso Althusser», tal y como se ha llamado a este entramado entre uno y otro pensador,¹⁹ Rancière recibe una carta en 1973 de la misma editorial François Maspero donde se le comunica la intención de reintroducir su texto en el volumen colectivo *Lire le Capital*. La respuesta de Rancière no se hace esperar: añadirá unas correcciones y un prefacio, titulado «Mode d'emploi», en el que explicitará su alejamiento de las posiciones de Althusser con argumentaciones técnicas respecto al debate marxista sobre economía política, desplegando un tono virulento contra ese althusserianismo que él mismo había defendido unos años antes. Este texto desarrolla por otros caminos lo que ya hemos visto en el texto precedente de 1969, y se focaliza en este caso en una crítica no tanto de la persona de Althusser y de la práctica política que representaba su «ciencia», sino en una contestación de las posiciones de escritura y lectura que Rancière mismo adoptó en su capítulo *Lire le Capital*. Entrando sucintamente en el detalle de este texto, vemos que Rancière critica especialmente la interpretación de lo que llama la «ruptura» de Marx entre, por un lado, los Anales franco-alemanes y los Manuscritos de 1844 y, por otro lado, La ideología alemana, es decir, entre una crítica

antropológica y una crítica de economía política, entre el objeto producido por los obreros y la mercancía, en una retahíla de consideraciones técnicas que se escapan de los intereses de mi reflexión aquí pero que conducen, finalmente, al núcleo de la posición que Rancière ya no olvidará nunca:

Aquí vemos claramente la operación política efectuada por mi lectura: ahí donde Marx articula, en el registro de una filosofía determinada, las consignas de la lucha de los proletarios, mi lectura no acepta ver sino el efecto producido en su discurso por la reflexión espontánea sobre su «objeto» (el concepto económico de producción). Efecto ideológico que remite a una única causa: la falta de ciencia. Y por eso su hija es muda: porque los proletarios lo son (Rancière, 1973: 6).²⁰

El punto clave de la crítica de JR a su propia posición de lectura en aquella época, influenciada directamente por Althusser, aparece aquí de manera clara. La oposición entre ideología y ciencia sólo consigue reproducir una representación de la masa —la masa obrera en esta cita— como agente mudo, falto de ciencia o, como afirma unas páginas más adelante en este mismo texto, como «agentes encerrados en una ilusión por el mero hecho de que participaban en el mecanismo de la producción capitalista» (Rancière, 1973: 10). Las consignas de lucha de los proletarios no articulan, pues, ninguna filosofía: a los ojos del joven Rancière, son producto de la reflexión espontánea. Espontaneidad que, en esta cita, es interpretada bajo la perspectiva althusseriana: la percepción, la reflexión y las palabras «espontáneas» de los agentes de producción son el resultado de las maquinaciones de la ideología dominante y de su ignorancia de las leyes de dominación. Crítica de la espontaneidad que, ya en el año 1973, Rancière consideraba más bien como un efecto de la «paranoia» del poder. Por todo ello, la posición de lectura de los textos de Marx y la posición de escritura del texto de JR que figuraba en el volumen colectivo de Lire le Capital en 1965 eran posiciones de filósofos, de especialistas de la teoría revolucionaria marxista, que no hacían sino reproducir los mecanismos de dominación que decían criticar. La lectura y la

escritura del joven Rancière en su contribución en Lire le Capital no eran, pues, ni las de un «maestro ignorante» ni «ensayísticas» en el sentido que hemos comentado antes. La lectura y la escritura de Rancière estaban comprometidas, en 1965 y como él mismo afirma, no con una práctica revolucionaria, sino con «su función dentro del sistema de prácticas discursivas del poder» (Rancière, 1973: 10-11).

Cuando Rancière escribe y publica *La leçon d'Althusser* en el año 1974 —última etapa en la cronología del «caso Althusser» que me interesa analizar aquí—, todas las posiciones y las críticas quedan sistematizadas bajo la forma de libro. Y tanto más sistematizadas en la reedición del mismo libro en el año 2011, que cuenta con un prefacio del autor escrito ese mismo año y donde aclara —todavía con mayor detalle y con la distancia temporal— las circunstancias de ese libro, y también con un anexo que no es sino el citado texto publicado en 1970 en Argentina y en 1973 en Francia, titulado «Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser». En un intento por esclarecer tanto más el contexto de la época, singularizando siempre el sentido de sus palabras, Rancière nos presenta primero a Althusser con toda la capacidad de seducción que éste desplegaba: Althusser fue el que los salvó de las «bromas fenomenológicas» a principios de los sesenta, el que abrió una vía para volver a Marx en el rigor de los textos, aportando una nueva figura del pensador alemán que no fuera ni «el garante de la razón de Estado soviético ni el socio de los teólogos y filósofos de salón» (Rancière, 2011: 18). Althusser les ofreció, asimismo, una figura de intelectual que no se inscribía en la cultura o en la reflexión ideológica, sino que participaba realmente en la transformación del mundo. Toda una tentación para la aristocracia estudiantil que eran y continúan siendo hoy los «normaliens», es decir, los y las estudiantes de la mencionada grande école de la calle Ulm, la elitista ENS a la que pertenecía el mismo Jacques Rancière.²¹ Ahora bien, el libro *La leçon d'Althusser* era, explícitamente, un triple intento para separarse de todo ese abanico de tentaciones y de seducción intelectual: primero, rechazo de las estrategias de «reflujo» de los marxistas, que pretendían recuperar la fuerza y el encanto perdido del militancia; el rechazo, asimismo, a interpretar Mayo del 68 como un fracaso por falta de ciencia con el fin de interpretarlo, más bien, como un campo de subversión del pensamiento institucional legitimado por una u otra autoridad; así como también fue *La leçon*

d'Althusser —primordial por las consecuencias que tendría en la posterior investigación ranciereana— un rechazo del «campo de la teoría, la retórica de la “crítica del sujeto”, así como de las vanas discusiones sobre la relación entre la teoría y la práctica, para dedicarse más bien a estudiar las múltiples maneras en que el pensamiento adquiere cuerpo y produce efectos en el cuerpo social» (Rancière, 2011: 11-12).

Los diferentes capítulos del libro *La leçon d'Althusser* son, de hecho, variaciones concretas de este triple rechazo y adoptan un tono virulento, decíamos, propio de un joven que ve cómo se reproducen los mecanismos de dominación en nombre de la ciencia y, en consecuencia, cómo se malinterpretan acontecimientos tan importantes como Mayo del 68 o la creación de una nueva universidad. En el primer capítulo, por ejemplo, el debate sobre la cuestión «¿Quién hace la historia? ¿Los hombres o la masa?» revela esta virulencia de Rancière contra la posición althusseriana. Althusser afirmaba a este respecto que, si se responde a los proletarios que son los hombres los que hacen la historia, entonces «se les hace creer que son omnipotentes en tanto que hombres, cuando en realidad están desarmados en tanto que proletarios ante la verdadera omnipotencia, la de la burguesía que detiene las condiciones materiales (los medios de producción) y la de los políticos (el Estado) que guían la historia». La posición que destila la respuesta de Althusser se entiende mejor a partir de la cuestión polémica y compleja de lo que se denomina la «coupure» (corte, distancia) y que emerge de su lectura de los textos de Marx. Para Althusser, Marx representaría primeramente una «coupure» en la historia del pensamiento por su comprensión de la Historia, tan potente como la geometría de Euclides o la física matemática de Galileo. Pero la «coupure» que me interesa más en relación con Rancière es la que Althusser identifica en la vida y obra de Marx, y que tiene lugar en 1845-46: la «nueva práctica de la filosofía» de Marx se despliega, según el mismo Althusser, mediante una oposición entre ciencia e ideología, decretando así que cualquier conocimiento de transformación del mundo debe basarse en la ciencia y no en otras disciplinas que, de hecho, no revelan efectivamente los mecanismos disimulados de dominación.²² Así se entiende quizá mejor ese retorno cientificista a Marx que defendía Althusser y que ya he comentado, como también el debate sobre

teoría y práctica, o la distancia insalvable entre los detentores de la verdad sobre la lucha de clases y la masa que ignora supuestamente los mecanismos que la someten: las multitudes son «estúpidas» («multitudes sottes») y, por ello, es necesaria la organización de sindicatos y del Partido como únicas potencias de los proletarios (Rancière, 2011: 55). Posición que podría resumirse brevemente diciendo: según Althusser, si la masa hace la historia es porque los héroes han hecho la teoría.

Ante tal posición, Rancière responde señalando que esta lectura es errónea, que el debate sobre el poder de los hombres y la masa para hacer la historia no apela a la coupure epistemológica, a dos tipos de inteligencia, a dos tipos de humanidad, a la diferencia entre teoría y práctica, ciencia e ideología, sino que tiene que ver con el poder como revuelta y con la inteligencia de los oprimidos en contra del «gobierno» por parte de los «tigres de papel y el Estado burgués» (Rancière, *ibid.*). El desplazamiento que efectuará JR en este debate será, en definitiva, determinante y revelador para las investigaciones futuras: la teoría y la práctica revolucionarias no serían ya una cuestión de coupure, sino de la capacidad de cualquiera para sublevarse contra la dominación o, mejor, contra la desigualdad. Un «cualquiera» (en francés, *n'importe qui*) que empezaría encarnándose, en el pensamiento de Rancière, en los obreros de 1830-1840.

... en busca del tiempo robado

Como anticipaban las últimas reflexiones, Rancière reorienta su investigación (sus lecturas y su escritura) a partir de 1974: desde ese momento, se concentrará en analizar las maneras de decir y ver, las múltiples maneras de pensar y de vivir de los obreros que se emancipan escapando a la topografía de lo posible, zafándose de las asignaciones de los consensos establecidos sobre las identidades que la filosofía althusseriana, por ejemplo, les imponía: clase obrera, masa, ideología, alienación, militancia del Partido, etc. El libro de Rancière titulado *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*

(La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero, 1981) es el resultado de años de investigación con el fin de encontrar manifestaciones emancipadas de los obreros en torno a los años 1830-1840: Rancière se interesa y lee desde una nueva perspectiva los diarios, poemas, cartas, anotaciones sobre el propio oficio, etc., todo un conjunto de documentos olvidados por la historiografía. La nuit des prolétaires es un libro inmenso, en páginas, en forma y contenido, quizá el más arriesgado de Rancière en cuanto a metodología, escritura y propuesta política.

Se podría decir que la metodología del libro sigue, en un principio, la disciplina historiográfica: hurgar en los archivos para encontrar documentos y pruebas textuales del objeto de investigación sobre el que se quiere escribir. En este caso, el objeto de investigación es cierta producción escrita de los obreros y los modos de vida que en esos textos aparecen. Ahora bien, los textos que JR extrae de los archivos acaban creando una imagen de los obreros de aquella época que no corresponde a la imagen que se ha establecido de ellos consensualmente. La historiografía oficial consideraría, en efecto, como «no representativas» las muestras textuales de obreros que toman la palabra para expresarse de tal manera que lo que dicen y desean, a través de dichos textos, no corresponde a la «identidad obrera». Y no corresponde porque, de entrada, el imaginario de la «identidad obrera» que ha prevalecido no sólo en la filosofía política de Althusser, sino también en la historiografía y la sociología, asume que la clase obrera habla, pero no escribe. Y si escribe, no lo hace sino para comunicar exclusivamente desde su condición social. El rechazo de JR a las posiciones de Althusser, como hemos visto, se completa entonces con el rechazo de ciertas posiciones de la historiografía y de la sociología.²³ Rancière rescata, pues, reflexiones, ideas, novelas, confesiones, cartas, poemas escritos que quizá no «representan» —como objetaría la disciplina historiográfica o cierta sociología— la identidad de la clase obrera, pero que sí que existieron y nos hablan de otra manera de pensar la figura del obrero de la época, la lucha de clases, la emancipación. Metodológicamente, también encontramos en este libro el principio que ya he mencionado en la presentación cuando hablábamos de los modos de escritura de Rancière y, más precisamente, del modo de escritura disensual: La nuit des prolétaires empieza estableciendo el consenso sobre la imagen y las representaciones de los obreros

hacia 1830 con la finalidad de contestar, a continuación, ese mismo consenso y abrir así disensualmente otra manera de escribir la historia que no pasa por la explicación de hechos importantes, corrientes de pensamiento, personajes relevantes, ni por el vínculo causal entre acontecimientos; otra manera sobre todo no determinista de pensar la relación entre economía, condiciones económicas e identidad, en este caso la identidad de los proletarios sometidos a las leyes de producción; otra manera de escribir la historia, finalmente, asumiendo la heterogeneidad de una época —a diferencia de la búsqueda de homogeneidad de la arqueología foucaultiana, decíamos— y de pensar la emancipación que no pasa por la ciencia althusseriana y su *coupure*.

Así, Rancière va desplegando en ese libro «la trama de la historia de la educación sentimental, intelectual y política de una generación» (Rancière, 2010: 8), recuperando expresiones escritas que surgen de la lengua y el pensamiento comunes. En coherencia con este ejercicio en los márgenes de la historiografía, y en coherencia asimismo con el contenido de unos textos emancipadores, la posición de escritura y de lectura que JR adopta ya en 1981 suspende igualmente la jerarquía de discursos que contradice la igualdad. No hay sólo un qué sino un cómo en la escritura, insisto, porque la igualdad es una cuestión también de modos de decir, una igualdad textual. Por eso, precisamente, Rancière se aleja de la interpretación y de la retórica de la academia para dejar de leer los textos de estas y estos obreros como «las voces de los de abajo», es decir, como la expresión de una condición de clase que limitaría su contenido a una identidad determinada por los medios de producción y consensuada social, política e históricamente: bajo esta perspectiva tradicional, esos textos serían efectivamente «palabras de obrero». Bien al contrario, Rancière opta por leerlos en las tensiones que generan dentro de la jerarquía de los discursos, «en el sistema de las prácticas discursivas del poder», como decía el mismo JR en un fragmento ya citado. Esta posición de lectura y escritura es la que él mismo llama una «poética del saber»: romper la jerarquía de los discursos del conocimiento mediante decisiones narrativas y expresivas que tienen lugar en la lengua y en el pensamiento comunes. Escrito, por tanto, desde una práctica de la igualdad, *La nuit des prolétaires* retoma textos de los archivos y los va ligando como una ficción histórica²⁴ para dar a ver que la

emancipación pasa por la manifestación de una palabra propia que no consolida una identidad (el ser-obrero), sino que la cuestiona: unas palabras, un seguido de palabras que, por tanto, des-identifican al y a la que escribe. Porque la palabra propia de los obreros es, según señala Rancière en ese libro de 1981 y en otros que comentaré en el capítulo siguiente, lo que manifiesta —performativamente, por decirlo así— la igualdad entre unos y otros como seres hablantes: «Yo puedo hablar, escribir, pensar como tú». Son palabras escritas y sometidas a la tensión que genera trabajar en la fábrica y escribir en un registro, con unos géneros y unos contenidos que pertenecen consensualmente a la tradición de otra clase social —los «enemigos»— y que no son, en realidad, sino la manifestación de una igualdad entre dos interlocutores porque, efectivamente, los obreros pueden escribir como los burgueses. Por ello, *La nuit des prolétaires* es una historia, una trama de historias de desdoblamientos (es decir, obreros que escriben como burgueses) que produce otra figura de la emancipación.²⁵ En este sentido, y retomando el debate que comentaba antes sobre «¿Quién hace la historia? ¿Los hombres o la masa?», Rancière responde ahora: es la masa sola quien hace la historia, es decir, desde la autonomía de una palabra y de una práctica, en la tensión entre lo mismo y lo otro, aprendiendo no cuál es el «secreto de la mercancía», del «producto» que producen trabajando en la fábrica y que no es su producto —eso ya lo saben y no necesitan de ninguna «ciencia»—; es la masa quien hace la historia porque aprende de manera autodidáctica cuál es el «secreto» de sus otros, de los burgueses, de la tradición de formas de escritura y de experiencia del tiempo que no les pertenece, según el consenso, como obreros.

«Formas de escritura y de experiencia del tiempo», he escrito con toda la intención porque *La nuit des prolétaires* es, sobre todo, una búsqueda de las maneras diversas de vivir de los obreros de una época. Como anticipa el mismo título y subtítulo del libro (*Archives du rêve ouvrier*), Rancière insiste en el hecho de que la emancipación de estos obreros (el carpintero Gauny, con los textos del cual JR hará otro libro en 1985,²⁶ la costurera Désirée Véret, el peón Urbain y su aprendiz Georges, el sastre Martin Rose, etc.) es una cuestión de cómo vivir, de cómo reapropiarse de los fragmentos de tiempo que quedan entre las horas de trabajo —es decir, el tiempo nocturno— ensayando así formas de subjetividad que

experimenten otro ritmo menos fabril y febril, menos escandido por la producción de la fábrica y menos sometido al aumento obsesivo de esa producción. Reapropiarse del tiempo, pues, es el gesto de las noches de los proletarios para sustituir el sueño por los sueños, para sustituir el descanso necesario —que permite retomar la jornada laboral al día siguiente con fuerzas renovadas— por otras actividades que no corresponderían, en principio, a ese tiempo «libre» del obrero:

La materia de este libro es, en primer lugar, la historia de esas noches arrancadas a la sucesión normal del trabajo y del descanso: interrupción imperceptible, inofensiva, se dirá, del curso normal de las cosas, interrupción en la que se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a aquellos que se dedican a trabajar con las manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento (Rancière, 1981: 8).

La emancipación no es, por tanto, como creían Althusser y sus acólitos, una cuestión de ciencia, de enseñar cómo operan las leyes de dominación a unas personas determinadas por su condición social, como si la igualdad fuera una posibilidad abierta en el futuro, como una meta que tendría que alcanzarse después de un correcto aprendizaje para revelar la ideología disimulada y después, también, de la temporalidad de la revolución programada por el Partido. Para Rancière, la emancipación se conjuga siempre en presente: «interrupción en la que se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía». La emancipación es un fenómeno intersticial de temporalidades y de modos de vivir ya, en presente, lo que se considera imposible según el consenso establecido en torno a una identidad social; la emancipación es asumir las tensiones irresueltas entre la tentativa de vivir desde la igualdad en un marco de desigualdad. La emancipación es, es, es (ni fue, ni era ni será), en definitiva, es suspender la supuesta necesidad y verosimilitud de una temporalidad asignada «naturalmente» a los obreros, en este caso, para abrir así la experiencia de un tiempo nocturno que no es un mero intervalo de descanso entre dos jornadas laborales, un simple momento para recuperar las fuerzas y

ser tanto más productivo al día siguiente. Porque las noches de los proletarios no son «tiempo robado» por los burgueses, sino tiempo para desidentificarse de la condición social, de la manera de vivir, de la experiencia de tiempo que el consenso desigualitario impone. Una des-identificación anárquica porque demuestra en el presente la no arkhé, la falta de fundamento real de la desigualdad y, por tanto, la contingencia de todo orden jerárquico.

Las maneras de vivir de los obreros que Rancière recupera de los archivos en *La nuit des prolétaires* son, con toda la complejidad y singularidad de cada uno, momentos políticos posfundacionales. La política ya no está en manos de los teóricos, de los intelectuales, así como la práctica revolucionaria tampoco queda en manos de los militantes del Partido (el PCF, Partido Comunista Francés de la época de Althusser, ni en cualquier otro partido). Habiendo reorientado su investigación desde aquel capítulo de *Lire le Capital* en 1965, Rancière ha desplazado así la definición, la teoría, la práctica y el horizonte de la política y de la emancipación, (des)fundamentando la igualdad para considerarla siempre en el presente como el fruto, en tensión, de un desacuerdo.

14. Rancière mismo afirma a este respecto: «Si, entre los pensadores de la época, hay uno del que me he sentido más cercano en un momento dado es, más bien, Foucault. Hay algo en el esfuerzo arqueológico de Foucault que me marcó: su voluntad de pensar las condiciones de posibilidad de tal o cual forma de enunciado y de la constitución del objeto», en Rancière, J., *Et tant pis pour les gens fatigués*, eds. Amsterdam, París, 2009, pág. 353. Véase también, sobre Foucault, *íbidem*, pág. 502. En cuanto a las diferencias, y para decirlo como pistas para lectoras/es interesados, Rancière señala: primero, que Foucault se ocupa del «poder» y de su «disciplinización» de los cuerpos, algo que no constituye una noción de análisis importante para el pensamiento ranciereano; segundo, JR critica la concepción foucaultiana demasiado limitada de «policía» como simple elemento represor; y, finalmente, JR también reivindica una abertura al acontecimiento heterogéneo respecto a las condiciones de posibilidad de una época, una abertura que Foucault no asume y que Rancière considera, precisamente, la base de la emancipación. Véase, sobre estas

cuestiones, *ibidem.*, págs. 216-217, 219 y 476, respectivamente.

15. Christian Ruby propone una división de la trayectoria de Rancière en cuatro momentos: primero, el interés en la relación entre saber y poder; después, un viaje por la palabra obrera; en una tercera fase, JR profundiza en el «reparto de lo sensible» y en la oposición entre política y policía; finalmente, focalización en la estética y la relación de ésta con el reparto de lo sensible (Ruby, 2009: 10-13). De hecho, Ruby sigue una línea cronológica en su estudio que nosotros también reseguimos aquí, en paralelo a su biografía.

16. Texto incluido en el libro S. Karsz (ed.), *Lectura de Althusser*, ed. Galerna, Buenos Aires, 1970, con otros textos de Jean Pouillon, Alain Badiou y Emilio de Ipola.

17. Para las lectoras y lectores interesados en Mayo del 68 y sus diversas interpretaciones —ahora que salimos de los 50 años de aquellos acontecimientos—, remito a la crítica que el mismo JR dirige a Luc Boltanski y Ève Chiapello en relación con la interpretación que estos hacen de aquellos meses. En su monumental libro titulado *Le Nouvel esprit du capitalisme* (ed. Gallimard, París, 1999), los dos sociólogos —Rancière critica a menudo la sociología por remachar las identidades en vez de desdoblarlas— argumentan que los movimientos de 1968 sólo produjeron un cambio fatal: sustituir la «crítica social» (basada en la solidaridad, la igualdad y la seguridad) por la «crítica artista» (basada en los valores de autonomía, creatividad y autenticidad). Boltanski y Chiapello oponen así la lucha de los obreros contra los vínculos de clase a la lucha bohemia por nuevas formas de vida auténtica, asociada ésta a los hijos de los burgueses. En su libro *Le spectateur émancipé*, Rancière refuta esta oposición insistiendo —como hemos visto antes y como veremos más adelante— en que la emancipación obrera no es una lucha simplemente ideológica, de conciencias, laboral, sino también y sobre todo una lucha por nuevas experiencias de vida y de capacidad individual como la que B&Ch consideran «crítica artista»: «La emancipación ha sido, al mismo tiempo, una emancipación estética, una ruptura con las maneras de sentir, ver y decir que caracterizaban la identidad obrera en el orden jerárquico antiguo» (Rancière, 2008: 40).

18. Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, ed. Flammarion, París, 2007 (ed. original en Fayard, 1983), prefacio de 2006, pág. XI.

19. Hay, empero, muchos «casos Althusser»: su particular visión del marxismo, el asesinato de su propia mujer, la relación con JR, etc.

20. La cursiva es de Rancière. Nótese que el final de la cita es claro, a pesar de que el mismo JR utiliza un recurso literario propio de ciertas argumentaciones francesas: «voilà pourquoi votre fille est muete» (por eso su hija es muda) pertenece a la obra de Molière, *Le médecin malgré lui*, y se utiliza como conclusión de una explicación sin sentido, o bien —en sentido contrario, pero también habitual y utilizado aquí por JR— al final de una explicación que ha evidenciado con toda claridad las causas de un problema.

21. Rancière nos da una interpretación —que califica, empero, de inexacta— respecto a su decisión en defensa del pensamiento de Althusser en aquella época, y reflexiona sobre esta condición de normalien y sobre los orígenes del círculo maoísta de la ENS de Ulm en un fragmento esclarecedor, a pesar de su inexactitud, de las jerarquías universitarias parisinas, bien reales todavía actualmente... véase J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, ed. La Fabrique, París, 2011, págs. 87-88.

22. La bibliografía sobre Marx y el marxismo, Althusser y la «coupure» (corte, distancia, también traducida como «síncopa») es abundante y sobrepasa en su detalle tanto lo que aquí querría señalar como mis propios conocimientos, pero para entender el debate sobre esa cuestión me han servido: L. Althusser, *Lenin et la philosophie*, ed. Maspero, París, 1972 (conferencia originaria del 1967 donde describe esa «nueva práctica de la filosofía», pág. 45 et passim); también la crítica ya en 1974 a esa lectura althusseriana por parte del filósofo hermeneuta Paul Ricoeur, «Science et idéologie», en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 72, n° 14, 1974, págs. 328-356; y más recientemente: Urs Linder, «Repenser la “coupure épistémologique”. Lire Marx avec et contre Althusser», PUF, 2011/1, n° 49, págs. 121-139; A. Lezama y Emilio de Ípola, *Althusser. Una introducción*, ed. Quadrata, Buenos Aires, 2012, especialmente pág. 35 (Ciencia/Ideología), 46-47 (habla común/teoría) et passim. En la obra de Rancière, véase la

explicación de la coupure en La leçon d'Althusser, op. cit., págs. 68 et ss.

23. Como algunos de sus compañeros con los que fundó el grupo y la revista Révoltes logiques (véase la biografía al final), Rancière ha realizado también un trabajo de reflexión crítica en torno a la historia y la historiografía, especialmente en su libro titulado Les noms de l'histoire, eds. du Seuil, París, 1992. Sin dedicarse a esa crítica historiográfica exclusivamente (como sí sería el caso de Arlette Farge y sus ensayos), su manera particular de pensar la historia subyace en todas sus reflexiones. Respecto a la sociología, las críticas de JR son constantes, como ya he señalado en la pág. 47 (nota 4) sobre Luc Boltanski y Ève Chiapello. En una entrevista reciente, apunta de nuevo: «según la visión sociológica de la política, la acción política exige que antes se hayan estudiado las clases, las relaciones y alianzas de clase, todas esas nociones que dominaban aquella época [finales de los años 60]. Para esta perspectiva sociológica, la política es el resultado de un análisis de las condiciones sociales, pero como hay tantas condiciones por analizar uno nunca termina de hacerlo y finalmente no pasa nada», véase la entrevista de Melina Balcázar «La política es imaginación», 14 de julio de 2018, disponible en línea. Más adelante, intentaré precisar cómo la acción política, para JR, no es el análisis que identifica y remacha así las condiciones sociales, sino precisamente lo contrario: la desidentificación con respecto a esas condiciones.

24. Digo aquí «ficción» sin ánimo de confundir a los lectores y sin querer hacer pensar que La nuit des prolétaires es un libro compuesto por historias «ficticias», falsas. No, La nuit des prolétaires es un libro construido a partir de citas de textos reales, pero Rancière los va entretejiendo para forjar un discurso, para crear una «ficción» en el sentido aristotélico que él mismo recupera, por ejemplo, en un libro reciente sobre literatura donde escribe: «Pero ya lo sabemos desde Aristóteles: la ficción no es la invención de modos imaginarios. La ficción es, de entrada, una estructura de racionalidad: un modo de presentación que hace que las cosas, las situaciones o los acontecimientos se vuelvan perceptibles e inteligibles; un modo de vincular que construye formas de coexistencia, de sucesión y de encadenamiento causal entre acontecimientos y da a esas formas el carácter de lo posible, lo real

o lo necesario. Así, pues, se requiere esa doble operación siempre que se trate de construir cierto sentido de realidad y de formular su inteligibilidad» (J. Rancière, *Le fil perdu. Essai sur la fiction moderne*, ed. La Fabrique, París, 2014, pág. 11).

25. Respecto a la noción de «desdoblamiento», recordemos que la tesis de Jacques Rancière se titulaba originariamente *La formation de la pensée ouvrière en France : le prolétaire et son double*, publicada en 1981 bajo el título que ya conocemos de *La nuit des prolétaires*. Volveré sobre ello más adelante, retomando y precisando la figura de desdoblamiento como des-identificación, como/como si, etc.

26. Rancière, J., *Louis-Gabriel Gauny : le philosophe plébéen*, Presses Universitaires de Vincennes, París, 1985 (reed. La Fabrique, 2017).

El desacuerdo: una igualdad sin fundamento

Propongo que nos preguntemos, para empezar este segundo capítulo, si lo que estoy haciendo aquí es «filosofía política», si este libro —con todas sus paradojas ya mencionadas— no ha de sentirse incómodo también con esa etiqueta disciplinaria; si el autor y la lectora/el lector no debemos escribir y leer evitando identificaciones demasiado rápidas que quizá vendrían a sustraer la potencia de lo que propone Rancière con sus reflexiones, la potencia de lo que nos proponemos en este mismo libro e incluso de lo que se intenta en esta colección de pensamiento político posfundacional. Y ello porque «filosofía política» no es, para Rancière, el nombre de una disciplina o sub-disciplina, ni de un género específico dentro de la filosofía. No se trata de pensar la filosofía política como una rama de la filosofía general que tendría como objeto de reflexión la «racionalidad política». La filosofía política es un «encuentro polémico» («une rencontre polémique», escribe JR) entre la política y su aporía, a saber, la ausencia de fundamento propio.

Tomando como punto de partida una cita de Aristóteles en la que se trata, precisamente, la relación entre la filosofía, la aporía y la igualdad,²⁷ Rancière defiende que la filosofía política no es sino el interés que la filosofía tiene por las aporías, por las paradojas, por los escándalos que tambalean todo fundamento y que, en el caso de la política, tienen que ver con la igualdad. JR escribe a este respecto:

La filosofía se vuelve «política» cuando acoge la aporía o el agravio propios de la política. La política —volveremos a ello más adelante— es la actividad que tiene la igualdad por principio, y el principio de igualdad se transforma en repartición de las partes de la

comunidad bajo el modo de un agravio: ¿de qué cosas hay y de qué cosas no hay igualdad entre unos y otros? ¿Qué son esas «cosas», quiénes son esos «unos» y «otros»? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? Éste es el aprieto propio de la política por el que ésta se convierte asimismo en un aprieto para la filosofía, en un objeto de la filosofía (Rancière, 1995: 12).

Si queremos que este libro sea un libro de «filosofía política», en el sentido ranciereano, lo que tengo que hacer es abordar ese aprieto, el mal trago, el atolladero de la política que no es sino la determinación y manifestación, en cada caso singular, de la igualdad: un atolladero del que no puede salirse con una conclusión definitiva y fundamentada. La igualdad es entonces la aporía de la política —está en un aprieto, se encuentra en un apuro, no sale del atolladero— porque consiste en igualdad y desigualdad, como apunta la última cita. Así, pues, ¿cómo pensar esta aporía? ¿Cómo pensar la igualdad? ¿Cómo escribir un libro de «filosofía política» en este preciso sentido?

... el agravio del todo y las partes de la comunidad

Si quisiéramos hablar de corrientes y escuelas de pensamiento político, Rancière podría situarse efectivamente en una corriente de pensamiento posfundacional porque la igualdad que propone como principio de la política es una igualdad sin fundamento y des-sustancializada: la igualdad de Rancière, que consiste en igualdad y en desigualdad, no adopta la figura de un principio metafísico, de una ley, de una esencia, de un «fundamento», sino que adopta más bien la figura de un «agravio» (en francés, *tort*). Mediante esta palabra, se designa el «perjuicio que se hace a alguien en sus derechos e intereses», según el diccionario de la RAE. La igualdad que Rancière propone como principio de la política no es, por tanto, una igualdad aritmética o geométrica: no se trata de la igualdad del $1 + 1 + 1$, que acaba creando una comunidad de iguales homogeneizados; no se trata

tampoco de una igualdad que, según las propiedades de cada uno, acaba otorgando a las diferentes partes una porción geoméricamente proporcional a sus propiedades (capacidades, competencias, poder, etc.). La igualdad que propone Rancière parte de una concepción de la comunidad como recuento de las partes (le compte des parties) que siempre resulta ser una falsa cuenta o, mejor, una cuenta errónea (mécompte). Desde esta perspectiva, la comunidad aparece entonces como el resultado de un recuento de sus partes que siempre deja sin contar una parte, la parte de los sin parte, la parte de los que no tienen parte en el recuento de la comunidad. Y es, precisamente, la «parte de los sin-parte» (la part des sans-part) la que, en un momento dado, declara y manifiesta la igualdad señalando el agravio que sufre ante las partes efectivamente contadas de la comunidad. Este agravio no es simplemente la lucha de clases, ni una disensión que se pueda corregir con una buena gestión social, fruto del acuerdo entre los intereses de la mayoría y de la minoría, de los diferentes agentes sociales. El agravio de una comunidad, el recuento de sus partes que deja a una parte sin parte, es la consecuencia de la falta de fundamento, de principio, de arkhé de todo orden social: toda cuenta de las partes está basada en la contingencia (intereses y circunstancias de los dominantes) y no en la necesidad de un fundamento rector ni de un principio natural, y por ello tal recuento siempre deja fuera una parte, la parte de los sin-parte, que no cuenta (o no se quiere que cuente) en el todo social. El agravio como noción técnica en JR se convierte, pues, en un litigio entre los que son visibles —cuya palabra se entiende como discurso (en el griego de Aristóteles, logos)— y los que no son visibles —cuya palabra se entiende simplemente como mera voz (phoné). Y la igualdad es, en definitiva, lo que resulta de declarar y manifestar un agravio en el recuento de una situación concreta.

En su libro de 1995 titulado *La méésentente* (El desacuerdo), núcleo de su pensamiento político, Rancière reflexiona sobre la democracia de Atenas y sobre otros momentos de la historia de Occidente para figurar con ejemplos históricos ese agravio y el recuento falso o erróneo de la comunidad. Retoma, para ello, la figura del démos ateniense para mostrar que éste no tenía ninguna otra propiedad que no fuera su libertad y que, de hecho, esta libertad era vacía de contenido e implicaba un tipo de igualdad que no era ni la

aritmética ni la geométrica, sino la igualdad de cualquiera con cualquiera (l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui). Asimismo, retoma la interpretación que hace Pierre-Simon Ballanche del relato escrito por Tito Livio sobre la secesión de los plebeyos romanos en el monte Aventino, en el año 287 a. C. El escritor romano no podía entender esa secesión de los plebeyos más que como una revuelta, pero la lectura de Ballanche se concentra más bien en cuestionar la existencia o inexistencia de una «escena común» en la que plebeyos y patricios —los agentes del litigio— pudieran debatir o, incluso, simplemente «hablar». El interés de esta lectura de Ballanche radica en el «agravio» que sufren los plebeyos por no ser contados en el recuento de la comunidad y, más precisamente, porque sus palabras no eran entendidas como un discurso (logos) sobre el recuento de las partes, sino como una simple voz (phoné): según la posición de los patricios —enunciada por boca de Appius Claudius—, la voz de los plebeyos no expresa nada más que las sensaciones de placer y dolor, de modo que es incapaz de abordar la cuestión de la justicia y de articular un pensamiento político.

Al agravio sufrido por los plebeyos y provocado por el recuento de la comunidad que no los tiene en cuenta, se añade entonces una situación de desacuerdo (méésentente): no es que los patricios no hayan entendido los actos y las palabras de los plebeyos porque estos querían decir una cosa y aquellos la han entendido de otra manera (no es un malentendido —un malentendu—, como si dijéramos: «¡Ah, querías decir “en blanco”! ¡Pues yo había entendido “en el banco!”»); no se trata, tampoco, de que los patricios desconozcan aquello de lo que hablan y lo que hacen los plebeyos (no es una cuestión de conocimiento o ignorancia —no es méconnaissance—, como si dijéramos: «No nos entendemos porque no conozco el tema del que me hablas...»); lo que sucede en este «desacuerdo» (méésentente) es que los patricios no consideran a los plebeyos como portadores de logos, de un discurso competente sobre la justicia y, por tanto, no reconocen una escena común, un espacio y un tiempo de igualdad entre patricios y plebeyos. Es un desacuerdo en el sentido específico y político que Rancière nos propone:

El desacuerdo tiene que ver menos con la argumentación que con lo argumentable, con la presencia o la ausencia de un objeto común entre X y Y. Tiene que ver con la presentación sensible de este común, la calidad misma de los interlocutores para presentarla. La situación extrema de desacuerdo es aquella en la que X no ve el objeto común que le presenta Y porque X no entiende que los sonidos emitidos por Y componen palabras y conjuntos de palabras semejantes a los suyos (Rancière, 1995: 14).

Los plebeyos, con su secesión como acto de emancipación, han interrumpido el reparto de lo sensible que los mantenía separados del recuento de la comunidad, sin nombre ni discurso, para constituirse como iguales los unos con los otros. Los unos, pues, como los otros. De la misma manera que los obreros de *La nuit des prolétaires* se ponen a escribir y a gozar de una experiencia del tiempo que pertenece a la otra clase, a los que sí tienen tiempo para escribir, Rancière lee ese mismo gesto de emancipación en la historia de Tito Livio según Ballanche: resulta que los plebeyos pueden hablar y hablan como los patricios, abren una escena común entre iguales, de tal modo que la dominación de estos sobre aquellos se revela contingente (contingencia, por tanto, de éste y de todo orden social). Dominación que no tiene ninguna necesidad real ni natural ni lógica («las cosas son así, el mundo es el mundo, es lo natural, es evidente...»), como se suele decir), dominación sin fundamento.

La igualdad no es entonces, siguiendo éste y otros ejemplos que propone Rancière, ni un principio ni una meta, no es un derecho humano ni el postulado de una teoría política; la igualdad no es tampoco nuestra esencia como humanidad. La figura de la igualdad que nos presenta Rancière es una figura posfundacional, por decirlo en la línea de esta colección, porque la igualdad está aquí desfundamentada, des-sustancializada, des-reificada: la igualdad de cualquiera con cualquier —que no es aritmética ni geométrica, decíamos— no es sino una presuposición, una hipótesis, que debe verificarse de manera siempre singular, declarando y manifestando un agravio, un daño causado a una parte del recuento de la comunidad que se queda sin parte, es decir, a una parte que se

presenta como no visible, no audible, no portadora de logos, dentro de un consenso, dentro del reparto de lo sensible que todo consenso presenta como verosímil, necesario y fundamentado. Ahora, se trataría aquí de ver cómo se ha interpretado desde la filosofía la figura del agravio; ver así cómo se han descrito los cuerpos y las voces emancipadas que, en un momento y siempre con un gesto «inconmensurable», interrumpen una asignación de roles, tareas, maneras de ver y decir, temporalidad y espacialidad.

... archi, para y metapolítica

Rancière establece tres grandes maneras de entender este inconmensurable, estas voces excesivas de los sin-parte que declaran y manifiestan la igualdad, esa interrupción de un reparto de lo sensible consensuado.²⁸

Primero, Rancière identifica la archi-política con el pensamiento de Platón tal y como aparece principalmente en el libro VIII de las Leyes y en los libros III y IV de la República. Según su lectura y siguiendo las nociones que he ido identificando, Platón quiere sustituir la igualdad aritmética —que sustenta el sistema que el ínclito pensador griego considera como «democracia»— por una igualdad geométrica —como proporción del cosmos que debe armonizar el alma de la ciudad. El programa platónico contiene, pues, el típico gesto de la filosofía política en el sentido académico y tradicional —del que JR se aleja, como ya he señalado— o, más bien, el típico gesto de la política de los filósofos: pensar la política en tanto que realización de una esencia determinada por la filosofía.

Para la política platónica, la comunidad tiene que funcionar bajo el régimen de lo Mismo, es decir, que todas las partes deben expresar la arkhé (palabra griega para «principio, fundamento», y de aquí el prefijo «archi» de arkhé) y el telos (la meta, el propósito, el objetivo) de la comunidad: el régimen que Platón defiende y que llama politeia (en singular, opuesto a otros regímenes de gobierno basados en el desacuerdo) implica, efectivamente, un modo de vida armonizado con el conjunto de la comunidad considerada ésta

como organismo vivo regulado por su propia ley. El orden de la politeia presupone entonces la ausencia de todo vacío, presupone la saturación del espacio y del tiempo de la comunidad en la que no hay lugar para el agravio, para el litigio o para el desacuerdo como manifestaciones de la igualdad que propone Rancière: una igualdad no aritmética ni cósmicamente geométrica, sino una igualdad radical de cualquiera con cualquiera. Esta saturación del espacio y del tiempo de la comunidad platónica implica, al contrario, el acuerdo sin resto ni vacío ni grieta de las maneras de ser con las maneras de hacer, sentir y pensar: «Si tienes tal propiedad, eres de tal manera y, por tanto, haces, sientes y piensas de tal manera», podría decir la archi-política platónica. Sin resto ni vacío ni grieta en el Uno de la comunidad, entonces ningún plebeyo puede hablar como un patricio, ningún obrero escribirá como un burgués, para seguir con los ejemplos que he comentado; de igual manera que, en esa comunidad platónica, ningún asalariado podrá gozar del tiempo como un rentista, diríamos hoy en día, o ningún refugiado como un ciudadano, etc. Por ello, en esta comunidad saturada no hay emancipación posible: el orden social, la jerarquía de la comunidad, está basado ahí en un principio rector que evacúa su contingencia y hace aparecer ese orden y su jerarquía como fundamentados y necesarios.²⁹ La archi-política de Platón sería, para utilizar los términos que definen esta colección, «fundacional».

Desplegando brevemente algunos aspectos y consecuencias de esta archi-política, Rancière identifica ahí una transformación de la ley en espíritu de la ley, es decir, la transformación de una norma en una manera de vivir la norma, o mejor, la asunción de la norma como manera de vivir: sólo así cada parte encarnará el Uno de la comunidad como espíritu vivo. Por ello, en la archi-política se produce un proceso de interiorización de la comunidad en los individuos, haciendo corresponder los caracteres de estos con las costumbres de la colectividad de tal manera que todo lo sensible (maneras de decir, ver, sentir, etc.) resulta estar determinado por la ley comunitaria, una y plena: toda la physis se convierte en nomos, toda la naturaleza es ley. Y así, consecuentemente, lo que no es ley no es natural, dirían algunos de los agentes del panorama archi-político actual en sus falsos debates. Ahora bien, lo que me interesa señalar aquí es la relación de esta archi-política con la «policía», una noción primordial en el pensamiento ranciéreano.

Cuando hablamos de «policía», estamos acostumbrados a pensar en un brazo armado del Estado, ya sea para defender los derechos y la seguridad de los ciudadanos ante la violencia, ya sea para defender los intereses del gobierno o del lobby de turno. La política sería así una fuerza del orden en un sentido limitado, pues, que Rancière retoma y amplía hasta extenderla a todo lo que concierne al hombre y su vida, siguiendo y extremando también aquí el pensamiento foucaultiano. La policía sería entonces, para JR, una noción más amplia que las furgonetas, las porras, las balas de goma, las detenciones, etc. La policía es, a ojos ranciérianos, un orden de los cuerpos que define maneras de decir, de hacer y de ser, determinando así que tal persona sea asignada por su nombre a tal lugar y a tal tarea: «la policía es un orden de lo visible y de lo decible que comporta que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal habla sea entendida como discurso y que tal otra sea entendida como ruido» (Rancière, 1995: 52). La policía no es entonces, simplemente, el brazo armado del Estado, ni tampoco una disciplinarización de los cuerpos como afirmaría Foucault, sino que tiene que ver con el modo de aparecer de estos cuerpos. Por ello, pensar la igualdad o la emancipación como gestos indisciplinados —en el sentido limitado de una transgresión respecto a una disciplina, norma o ley— es una lectura inexacta del pensamiento de Rancière. La igualdad y la emancipación que se efectúan por disenso respecto a un consenso policial no interrumpen simplemente una disciplina, una ley o una norma, sino que tienen lugar en el orden mismo de lo visible, decible, pensable; son interrupciones de la «policía» en este preciso sentido de suspender un sistema del estar juntos, interrumpir un orden visible y decible de la comunidad en el que todos y cada uno tiene su parte asignada respecto a sus propiedades, respecto a quién es y de qué es capaz. Siguiendo este hilo, lo que puede resultar más desconcertante es advertir que eso que llamamos cotidianamente «política» es, precisamente, lo que Rancière llama «policía»: el conjunto de procesos de agregación, distribución y organización de poder, de tareas, discursos y cuerpos según la parte que nos corresponde a cada uno y cada una en el orden establecido por el reparto de lo sensible de una comunidad que, por definición, deja una parte sin parte (los sin-parte, les sans-part). Nuestra política de cada día es, pues, policial.

En definitiva, a lo largo de los años y de los libros, el pensamiento de Jacques Rancière insiste en la necesidad de pensar la igualdad como proceso de verificación, en tanto que tratamiento de un agravio mediante el cual la parte de los sin-parte de un reparto consensuado declara y manifiesta no una reivindicación o una reforma, sino el presente, aquí y ahora, de una igualdad: «nosotros como vosotros». Desidentificación emancipadora que desplaza así la igualdad para que ésta sea entendida no como una verdad, sino como un proceso de verificación. Y la archi-política de Platón, en el extremo opuesto de Rancière, sustituye esta práctica de la igualdad por la policía orgánica y geométrica del Uno.

A la archi-política de Platón —que propone un orden social orgánico basado en lo Mismo, en el Uno que lo inerva todo, en la saturación de la comunidad que no deja exterioridad ni vacío alguno para desidentificaciones y desdoblamientos, y que nos ha llevado a definir y distinguir entre la policía y la política—, le sigue la para-política. Debe decirse, de entrada, que tanto una como otra son concepciones de la política como realización de una esencia y, al fin y al cabo, como lógica policial, es decir, una lógica que asigna necesaria y naturalmente a cada una y uno su parte en el orden social, es decir, la estricta correspondencia entre un modo de ser y una manera de decir, ver, pensar y sentir. Ahora bien, a diferencia de la archi-política, la para-política ya no intenta evacuar la igualdad de cualquiera con cualquiera, remplazándola por la igualdad de proporcionalidad geométrica y por su asignación de roles y tareas según el alma —de oro o de hierro— de cada cual. La para-política, que Rancière identifica con la propuesta de Aristóteles en el segundo libro de la Política, es el intento de incluir la parte de los sin-parte y sus voces excesivas en el interior de la comunidad. Lo que pretende Aristóteles, pues, es «transformar los actores y las formas de acción del litigio político en partes y formas de distribución del dispositivo policial» (Rancière, 1995: 108). En vez de sustituir directamente —a la manera de Platón— la lógica de la igualdad por la lógica policial, la para-política intenta asumir la igualdad como el telos propio del orden policial de la comunidad, recubriendo así la igualdad con la «justa» distribución de los lugares de gobierno de la ciudad.

La política de Aristóteles desplaza, pues, el pensamiento político

hacia un asunto de distribución de lugares de poder y de gestión de la dominación. Para nosotras, hijas e hijos de la Modernidad, la definición del pensamiento político a partir de la distribución y organización del poder nos parece normal, porque estamos acostumbrados a pensar «lo-que-se-llama-corrientemente-política» como una práctica de poder, una lucha por la dominación y la legitimidad, así como el hecho resultante de una organización y distribución de esos lugares de gobierno.³⁰ Somos entonces herederos, en esta Modernidad, del desplazamiento operado por la para-política de Aristóteles, que transforma lo inconmensurable de la igualdad (de las voces excesivas que hacen, de la política, un acto presente de emancipación) en un «problema espinoso», como dice JR con cierta ironía, concebido simplemente como una práctica gubernamental entre partes homogéneas: ya no hay vacío, distancia, inconmensurable, agravio, litigio, emancipación, igualdad, sino la lucha entre facciones «iguales» por la gestión de instituciones de poder.

Desarrollando entonces una lectura de los libros IV y VI de la Política de Aristóteles, Rancière remarca que la asunción del agravio como finalidad (telos) de la comunidad tiende hacia una figura democrática que se presenta, al fin y al cabo, como la mejor democracia: la democracia rural. Ello nos reconduce, de nuevo, a los argumentos que hemos comentado de *La nuit des prolétaires* y a la noción del «tiempo robado». En efecto, la dispersión de los campesinos por los campos, lejos de la polis, y su obligación de trabajar complican su asistencia a los lugares de gestión del poder: «Ausencia de dinero y de tiempo libre para ir a la asamblea, ausencia del medio que permitiría que el demos fuera un modo de subjetivación de la política» (Rancière, 1995: 110-111).³¹ Esta democracia rural es entonces la figura de la buena democracia, según Aristóteles, porque asume al demos —la figura de los sin-parte en la Atenas clásica— sin que éste pueda perturbar efectivamente los asuntos comunes de la asamblea. Distanciándolo de los centros de gestión del poder, se produce una «espacialización» que imita, desvirtuándola, la distancia (écart) del demos respecto a sí mismo; distancia esta última que, como hemos visto, está en la base de la emancipación como capacidad de declarar y manifestar la igualdad de cualquiera con cualquiera, como capacidad de desdoblarse.³² Es más, dándoles dinero para

comprar un trozo de tierra, el tirano Pisístrato lograba que los hombres libres del demos, sin ninguna otra «propiedad» (predicado ni posesión), dejaran de rondar por la ciudad y por los centros de gestión del poder, preocupándose por una riqueza hecha a su medida más que por los asuntos comunes. Teniendo asuntos privados, no tenían entonces ni el deseo ni el tiempo libre para ocuparse del poder público. Un gesto efectivo de despolitización que, con el 15M y el movimiento soberanista catalán —por hablar sólo de dos acontecimientos recientes en los que he participado—, se ha puesto de relieve en todas y todos nosotros: ¿tenemos tiempo para ir a una manifestación? ¿Para plantar cara a un intento de desahucio ilegítimo? ¿Para ir a votar a una consulta municipal? La fuerza del pensamiento de Rancière es palmaria en más de una ocasión estos últimos años, sobre todo cuando nos decimos u oímos: «Tengo demasiado trabajo para ir a tal asamblea, a tal manifestación, a tal huelga, a tal acto colectivo... ¿acaso no trabajan los que asistirán?».

De hecho, como el mismo JR propone, la asunción de los sin-parte en el sí del cuerpo social y la despolitización simultánea que yace en la base de la para-política de Aristóteles no son sino la «utopía realista del centro» (Rancière, 1998: 47). Así, lo social se ordena naturalmente a sí mismo, anulando su propia división y haciendo emerger la división de las pasiones —privadas y particulares— que se disputan la apropiación de los centros de poder y del centro político.

Si Platón sustituye el litigio y el agravio que (des-)fundamenta la igualdad según JR por la organización policial del Uno, por el orden de lo Mismo, ejemplo paradigmático de la archi-política; si Aristóteles abre la para-política como asunción de las voces excesivas del demos en el telos de la comunidad y, al mismo tiempo, como gesto de despolitización, acabando con la política por la autorregulación utópica de lo social; la meta-política, por su parte, se fundamenta finalmente en la imposibilidad radical de la política para conseguir la justicia y la igualdad. Rancière nos propone, en efecto, una tercera y última gran figura de la política de los filósofos que han querido pensar y habérselas con el agravio, con la igualdad radical de cualquiera con cualquiera: en este caso, la meta-política se basa en un agravio absoluto inasumible que

imposibilita toda práctica política de la igualdad. Señalando el exceso del agravio respecto a la política, la meta-política nos revela así una «verdad» de la política que no es ninguna idea del Bien, ni de la justicia o de la verdadera igualdad por venir, sino la manifestación de su falsedad esencial. La mentira, la incapacidad, la distancia de toda nominación e inscripción política respecto a las realidades que las sostienen: tal es la verdad de la falsedad de la política.

En este sentido, entenderemos mejor la relación entre meta-política, archi-política y para-política si pensamos el tipo de distancia que una y otra proponen. Por un lado, Platón propone la anulación de la distancia de la comunidad con respecto a sí misma como forma de emancipación; anulación de la distancia que comporta que todos y cada uno coincidan con la tarea, el lugar y el habla que les corresponde según su alma, de oro o de hierro. Por otro lado, siguiendo la lectura ranciereana, Aristóteles instaaura la espacialización que aleja al demos de los centros de poder y lo distancia de los asuntos comunes, asumiendo y desvirtuando así su distancia emancipatoria. Finalmente, en esa tercera figura llamada meta-política, Rancière señala que la distancia del pueblo con respecto a sí mismo —que abre la posibilidad de la emancipación— se manifiesta y se encubre como la falta de adecuación entre toda práctica política y la realidad que la sostiene: emerge así otra distancia, no emancipatoria, la distancia falseadora que existiría entre toda manifestación del litigio y la verdad que ahí subyace. Esta distancia de la meta-política se abre entre una declaración ilusoria de soberanía del pueblo y la realidad que ahí se esconde, detrás de esa ilusión; realidad que es, según la meta-política misma, la sociedad y su división en clases.

Leyendo los análisis de Rancière sobre la meta-política, observamos que esta tercera figura desarrolla y actualiza, en 1995, ciertas críticas que ya habíamos encontrado en su ruptura y enfrentamiento con el pensamiento althusseriano a finales de los sesenta, tal y como he señalado en el primer capítulo. En efecto, en la descripción de la meta-política encontramos nociones que articulan el pensamiento de Althusser y que hacen aparecer todo litigio como un acto falseado por la ideología. JR escribe:

Ideología es el nombre de la distancia indefinidamente denunciada de las palabras y las cosas, el operador conceptual que organiza las uniones y desuniones entre los elementos del dispositivo moderno. Alternativamente, permite reducir la apariencia política del pueblo al rango de ilusión que recubre la realidad del conflicto o, inversamente, denunciar los nombres del pueblo y las manifestaciones de su litigio como antiguallas que retrasan el advenimiento de los intereses comunes (Rancière, 1995: 123-124).

Esta relación entre la supuesta emancipación del pueblo, de los proletarios, de los negros o de las mujeres (ejemplos de sujetos políticos que se mencionan en el libro *La mésentente*) y la realidad del conflicto remite al juego entre ideología y ciencia que comentábamos a propósito de las críticas de un joven Rancière al pensamiento althusseriano. Como ya he comentado antes cuando hablaba de *La leçon d'Althusser*, hay una coupure (un corte, también una distancia, precisamente) epistemológica, intervalos irreductibles entre teoría y práctica, heterogeneidad entre ciencia e ideología. Ahora bien, en los desarrollos sobre esta heterogeneidad que propone en 1995 —más de veinte años después de *La leçon d'Althusser*—, Rancière reinscribe la reflexión en un análisis de la política de los filósofos (siguiendo la línea ya trazada por el pensamiento de Platón y Aristóteles ya mencionados) y de las instituciones gubernamentales de la democracia. En la interpretación meta-política, la soberanía del pueblo que aparece en el sistema jurídico-político se reduce efectivamente a una mera apariencia que conduce a una «democracia formal» (Rancière, 1995: 125). Y a las «formas» de la soberanía del pueblo, se opone entonces la realidad de un poder que pertenecería verdaderamente al pueblo. Emerge así una oposición entre los que juegan el juego de estas meras formas —reformas de los derechos, mejoras en los mecanismos de representación, etc.— y los que conducen la acción para disipar ese juego de formas: «oposición entre el pueblo jurídico-político y el pueblo como movimiento social y obrero, actor que suprime las apariencias de la democracia» (íbid.). A partir de aquí, podemos entender el doble sentido del prefijo «meta» en la

noción «meta-política»: por un lado, el «meta» remite la política a un más allá de ella que, en este caso, sería la verdad de lo social (la lucha de clases detrás de las falsas apariencias); por otra parte, el «meta» señala asimismo el acompañamiento científico que, evidentemente, trata de revelar la verdad de esas apariencias, de la mentira, de la ilusión, de la política.

... la subjetivación política es estética

Ahora bien, Rancière no siempre utiliza el término «apariencias» de una manera crítica. Cuando leemos «apariencia» en sus textos, he constatado que JR puede querer referirse a, como mínimo, dos cosas: o bien el juego ilusión/ideología/realidad de la meta-política, como acabamos de ver, o bien a la descripción de la subjetivación política. En efecto, utilizando las palabras «apariencia» y «aparecer» —creo que no hay un uso sistemático para diferenciar el sustantivo del infinitivo, como sí existe en fenomenología—,³³ Rancière puede querer señalar el movimiento de desdoblamiento de los sin-parte (del pueblo, de las mujeres, de los negros, de los obreros, también de los indignados, los refugiados o los catalanes, diríamos hoy en día, etc.) que yace en la base de la emancipación y, así pues, de toda declaración y manifestación de la igualdad radical de cualquiera con cualquiera. A la apariencia de la meta-política, con su juego de ideología y ciencia, se opone entonces otro uso y sentido: el aparecer o las «escenas de apariencia» que abren una práctica de igualdad. Y el proceso de este aparecer emancipador es, precisamente, lo que JR llama «subjetivación política»: creando un vacío en un orden policial, la subjetivación política es «la producción, por una serie de actos, de una instancia y de una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación corre en paralelo a la refiguración del campo de la experiencia» (Rancière, 1995: 59).

A la pregunta clásica de la llamada filosofía política sobre «¿Cuál es el sujeto de la revolución?», ya podemos saber cómo respondería el mismo Rancière: primero, afirmando que no se siente cómodo con

la palabra «revolución», por las connotaciones que ha tomado a lo largo de la historia; prefiriendo términos como «emancipación, «práctica de igualdad» o «política» —acontecimientos que consideramos usualmente «revolucionarios»—, Rancière insistiría entonces en que la «revolución» (la emancipación, la igualdad, la política) no es una idea, un objetivo, una lucha de partidos o de teorías políticas en clave de futuro, sino más bien la abertura de una «escena de apariencia» en la que se produce una subjetivación política: la declaración y manifestación en presente de un agravio, mediante las cuales se pone en marcha un proceso de verificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera. Cualquiera (n'importe qui) es, pues, el posible «sujeto» de esta declaración y manifestación de igualdad, el sujeto de la «revolución». Y, atención, un «sujeto» que es efecto de esa escena de apariencia y no su causa.

En definitiva, lejos de la meta-política, el pensamiento de Rancière abre al sujeto de la política —de la «revolución» o, mejor, de la emancipación— a cualquiera y asume el agravio sin querer anularlo ni reducirlo a una cuestión de poder o a un juego entre ciencia e ideología. El agravio es, por tanto, el (no-)fundamento de la política, de la emancipación, de la igualdad no como una verdad, sino como un proceso de verificación.

Pero creo que debería insistir en la subjetivación política porque es, ciertamente, una noción clave de todo pensamiento político y me permite, además, profundizar en la lectura y el uso que hago del pensamiento de Rancière. De hecho, la subjetivación política se puede describir mediante, como mínimo, dos aspectos: el modificador «como/como si» y el anonimato.

Primeramente, ya hemos visto que toda práctica de igualdad suponía una des-identificación respecto a la manera de ser, de decir y de ver que un consenso asigna a las diferentes partes de una comunidad y, especialmente, a los sin-parte. Cuando los sin-parte declaran y manifiestan un agravio, no están proponiendo una reforma del consenso o una reivindicación de un programa político: lo que hacen es des-identificarse respecto al nombre, la tarea y el lugar que se les ha asignado; una desidentificación que se lleva a cabo para interpretar la distancia que se abre entre un lugar en el que no existen (porque no forman parte del argumento) y un lugar

en el que sí existen y sí forman parte del argumento porque son iguales que el resto de las partes de la comunidad. He puesto en cursiva «interpretar» y «argumento» porque Rancière insiste en que debe darse a este proceso, a esta práctica de la igualdad y, por tanto, a estas dos palabras, «un sentido teatral» (Rancière, 1995: 126). Aquí se inscribe toda la potencia de la escena y del teatro en concreto, como práctica de performance, y también de la literatura en general como prácticas que no designan una disciplina ni pertenecen a la imaginación al margen de toda realidad y de toda verdad. Rancière les otorga otro sentido, un lugar importante en el pensamiento: la subjetivación política es, efectivamente, un acto teatral, así como el sujeto político es realmente un sujeto literario porque se trata de inventar nombres, argumentos y demostraciones, y porque se deben interpretar, en el sentido de actuar, performar, para dar tiempo y lugar en presente a lo que no tenía ni tiempo ni lugar, para crear un régimen de sentido, un vínculo de inteligibilidad entre hechos y cosas que no existía antes. Sólo así se opera una desidentificación respecto a la identidad asignada según una lógica policial y sólo así se crea otra identidad que abre la relación de igualdad allí donde ni siquiera había relación.

Por esta comprensión de la subjetivación política, las partículas «como» y «como si» tienen tanta importancia: son partículas que operan una distancia, una desidentificación de los sujetos respecto a las propiedades que se les han asignado policialmente y que los mantienen en una parte sin parte del estar juntos, de una comunidad.³⁴ Introduciendo esta reflexión sobre la performance de la igualdad y sobre las partículas «como/como si», intento subrayar la potentísima relación que mantienen la política y la estética en el pensamiento de Jacques Rancière. De hecho, establecer que la política es una cuestión estética es una manera de resumir varias ideas ranciereanas que hemos estado leyendo insistentemente, de manera implícita y explícita, a lo largo de estas páginas: por estética, no debe entenderse la teoría de la belleza o de la sensibilidad, ni un discurso sobre el arte en general; la estética es, para Rancière, lo que se ocupa de lo sensible, es decir, de los modos de ver, decir, sentir que determinan los consensos y cuya interrupción es, precisamente, la política. En el pensamiento ranciereano, la política es entonces estética porque, primero, la política no se concibe como una serie de teorías sobre el Estado, la

economía, los partidos; la política no es tampoco una cuestión de militancia ni de ciencia, como ya hemos visto comentando «el caso Althusser». La política es la interrupción de lo que Rancière llamará —sobre todo a partir del año 2000— un «reparto de lo sensible»,³⁵ es la suspensión de una división y de una asignación de quién puede sentir qué, decir y ver tal cosa y no tal otra, dentro de un consenso que deja a una parte sin parte.

Al mismo tiempo, intrínsecamente ligado con el primer sentido, la política es estética porque la subjetivación política es una interpretación teatral, un acto literario que provoca un «juego libre» —Rancière cita a menudo a Schiller y algunos fragmentos de la decimoquinta carta de Kallias o cartas sobre la educación estética del hombre— y que, siguiendo la estética kantiana, se articula mediante el modificador «como si». La relación de todo esto con el arte, y específicamente con el arte político, es fundamental para entender cómo se vincula inextricablemente el pensamiento político de Rancière con un pensamiento del arte y, más precisamente, su propuesta de diferentes regímenes de arte.³⁶

Lo que me interesa aquí y ahora, empero, es insistir en que la subjetividad política debe entenderse a partir de la modificación del «como» y del «como si» que ya he señalado, más arriba, cuando hablaba de *La nuit des prolétaires* (el obrero escribiendo y viviendo su tiempo libre como el burgués) o cuando repasaba la lectura que propone Ballanche de la secesión de los plebeyos en el monte Aventino y que JR recupera para mostrar que los plebeyos hablan como los patricios, es decir, como si fueran patricios: desidentificación con los predicados asignados consensualmente, interpretación teatral de una identificación imposible con el otro, igualdad en presente.³⁷ La subjetivación política es, en definitiva, una práctica de desidentificación de identidades, pero en el sentido de distanciarse, de crear un vacío, en el sentido de suspender maneras de decir, ver, sentir, de vivir el tiempo: la subjetivación política es un proceso de interrupción del reparto de lo sensible consensuado para abrir, mediante un «como/como si», un campo de experiencia que no existía antes. La abertura de una escena. Por todo ello, la subjetivación política es una cuestión estética, en sentido ranciereano.

O para decirlo de otra manera —hago así versiones sobre el mismo tema, como las hace la escritura de JR en torno a la igualdad—, de otra manera quizá demasiado breve y general, pero orientativa para otras reflexiones: podríamos pensar la diferencia entre el pensamiento político de Althusser y el pensamiento político de Rancière diciendo que, para el primero, el obrero sólo puede emanciparse si es consciente de su ser-obrero, es decir, si llega a la plenitud de su ser-obrero tomando conciencia de su determinación de clase por la ideología; para Rancière, en cambio, la emancipación pasa por dejar de ser obrero, produciendo una escena de apariencia en la que el ser-obrero se vuelve un ser-como-obrero/ser-como-burgués, introduciendo así un «como/como si» que abre una desidentificación y, al mismo tiempo, una nueva identificación mediante el desdoblamiento, ocupando un vacío, o mejor, vaciando sus predicados, su determinación de obrero para crear ahí una distancia. La subjetivación política de Rancière es una dramaturgia, pues, porque interpreta la diferencia de una identidad respecto a otra, produciendo un desdoblamiento que no tiene lugar de una manera fija ni permanente, sino de manera móvil e intermitente. Cualquiera (n'importe qui, para decirlo literalmente, «no importa quién») puede producir esa subjetivación política que es un efecto de dicha dramaturgia (y no su causa), que no se fijará para siempre y que abrirá una escena de apariencia durante un tiempo antes de que ésta se reifique eventualmente y se convierta en un nuevo consenso.

(Paréntesis: la profundidad y la pertinencia del pensamiento de Rancière para nuestros días salta a la vista cuando, hablando de los intentos de lograr «más democracia» mediante una participación (real o virtual) de la ciudadanía —lo que oímos a menudo y que, quizá, hemos defendido incluso y se resume en «más democracia es más participación»—, Rancière se aleja de ello y afirma:

La verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles, de ese movimiento que no nace de la nada, sino de la democracia misma. La garantía de la permanencia democrática no consiste en llenar todos los tiempos

mueritos y los espacios vacíos con formas de participación o de contra-poder; la garantía de la permanencia democrática es la renovación de los actores y de las formas de sus acciones, es la posibilidad siempre abierta de ese sujeto eclíptico [sujet à éclipses]. El control de la democracia no puede dejar de ser a imagen de ella misma, versátil e intermitente, es decir, confiada (Rancière, 1998: 111).

Ahora bien, a partir de esta cita, no sólo podemos extraer consecuencias importantes respecto a la lucha por una democracia «participativa» —volveré a ello más adelante—, sino que también podemos identificar la manera como la escritura de Rancière figurativiza la subjetivación política, es decir, la manera como la imagina, le da imagen y figura. Retomamos aquí, pues, lo que comentábamos sobre el modo de escritura ensayístico en el pensamiento ranciereano: además de manifestar la primera persona, sin conclusiones definitivas ni pretensión de objetividad neutra y universal, y evitando aspectos académicos, ese modo de escritura también juega con ciertas imágenes y con su fuerza poética más que un modo de escritura científico, analítico o incluso filosófico de otro tipo —pongamos, la escritura de Althusser o, si queremos ir más lejos, la de Husserl. La subjetivación política, por ejemplo, es efectivamente figurada por Rancière a partir de una serie de imágenes muy elocuentes: no se trata de pensar el sujeto político, el sujeto que produce una escena de igualdad, a partir de las figuraciones clásicas que lo describan como un sujeto idéntico a sí mismo o a sus determinaciones (de clase, de raza, de género, de nacionalidad, etc.), plenamente consciente de su identidad, permanente a través del tiempo, fijo en su lugar y único; al contrario, a partir de esta cita sobre la democracia participativa —y también a partir de otros fragmentos manifiestos en toda la bibliografía del mismo JR—, observo que el sujeto político es, más bien, una figura de desdoblamiento, de vacíos, de intermitencia («eclíptico»), de movilidad y multiplicidad. El análisis de algunas citas lo demostraría en el rigor de los textos.³⁸ Habría que reivindicar no sólo el «qué» sino el «cómo» de la escritura, combinando lo que se dice con cómo se dice, porque resulta que la política posfundacional de Rancière también se destila en su praxis

de escritura, que es teoría y práctica, describiendo un sujeto político a partir de una figuratividad igualmente posfundacional. Fin del paréntesis.)

Decía, más arriba, que la subjetivación política puede describirse a partir de dos aspectos fundamentales: los modificadores «como» y «como si», y también el anonimato. Lo que intentaré desgranar ahora es la relación entre la desidentificación, el desdoblamiento, las escenas de apariencia, el «como/como si» —operadores de dicha subjetivación política— y el anonimato. Intento profundizar así en esta lógica de la desidentificación mediante otro camino que nos lleva a comprender la relación entre, por un lado, la singularidad de cada declaración y manifestación de la igualdad, y, por otro lado, la universalidad.

De hecho, la cuestión de la universalidad en el pensamiento político es fundamental y transhistórica: de Platón a Badiou, del demos ateniense a lxs indignadxs del 15M. El sujeto político es un sujeto universal. Lo que me parece crucial, en este sentido, es entender que la universalidad de la subjetivación política en Rancière se inscribe, específicamente, en una tensión que se deduce directamente de este juego del «como/como si» que he señalado antes: en efecto, cada vez que la parte de los sin-parte abre una escena de apariencia en la que se declara y manifiesta la igualdad, ese acto pone en juego un «in-between», un «ser-entre» (*être-entre*), como apunta el mismo Rancière (1998: 119 y 122). O, para decirlo brevemente, se pone en juego una tensión entre identidades, entre nombres, entre la propiedad y la no-propiedad, entre la determinación y la indeterminación de una identificación. Cada vez que los sin-parte interpretan —en sentido teatral— la igualdad, no lo hacen entonces en su propio nombre (simplemente en tanto que obreros, plebeyos, mujeres, negros, refugiados, indignados, etc.), sino en una tensión entre el nombre propio y el impropio (anónimo), erigiéndose desde la parte de los sin-parte como el todo de la comunidad: por ello, la política no es un asunto de nombres propios, sino de cruce de nombres e identidades que posibilitan que unos hablen y vivan como otros. De aquí, precisamente, que toda declaración y manifestación de igualdad no se lleve a término para

confirmar y consolidar una identidad, unas propiedades, los predicados que determinan a los y las que son víctimas del agravio, sino para crear una distancia, un vacío, un desdoblamiento entre lo que soy y lo que no soy, entre la singularidad de la lucha y la universalidad anónima de la práctica de la igualdad: «El nombre de una categoría que es víctima de un agravio y que invoca al mismo tiempo sus derechos siempre es el nombre del anónimo, el nombre de cualquiera (n'importe qui)» (Rancière, 1998: 116).

Esta universalidad otorgada por el anonimato en cualquier declaración y manifestación de un agravio abre, así, la trascendencia de la emancipación, de la práctica de la igualdad. La universalidad no sería aquí, por tanto, el principio de una comunidad de todos y todas opuesta a las situaciones particulares, sino lo que resulta de la abertura de la escena en común: la presuposición y verificación de la igualdad de cualquiera con cualquiera llevadas a término a partir de una singularidad, de unas determinaciones, de unos predicados propios que entran en tensión con el anonimato.³⁹ Singularidad y universalidad se articulan así en una tensión irreductible que yace en la base del pensamiento de Rancière, como fruto de una des-identificación, de una des-clasificación que produce un cruce de nombres e identidades basado en una lógica heterológica en la que el otro siempre es convocado triplemente:

1. En el proceso de puesta en práctica de un «como/como si», en el juego entre singularidad y universalidad que desemboca en el anonimato, el otro interviene como policía que asigna un reparto de lo sensible y como aquel contra el cual se erige la escena en común y la declaración y manifestación de igualdad.
2. Pero el otro también es aquel o aquella a quien se dirige, asimismo, esa argumentación que convierte a los sin-parte, portadores de phoné, en una parte portadora de logos en el recuento de la comunidad.
3. De igual manera, la heterología se declina finalmente en el proceso de subjetivación política como una identificación imposible: la parte sin-parte se identifica con el todo, en un proceso de diferenciación de identidades en el que ni la una ni la otra de las partes (proletario-burgués, plebeyo-patricio, negro-blanco, mujer-

hombre, ciudadano-político, alumno-maestro, e incluso —no sin polémica actual— catalán como ciudadano catalán-catalán como ciudadano español, etc.) son nombres propios: el lugar del sujeto político no es, en consecuencia, ni uno ni otro nombre, sino el intervalo, la distancia, la tensión, el ser-juntos en el sentido de ser-entre o de ser-como.

Entre 1995 y 1998, con la publicación de *La méésentente* y de *Aux bords du politique*, Rancière despliega explícitamente su pensamiento político posfundacional, por llamarlo así, en el que la práctica de la igualdad, la emancipación y la política designan, como sinónimos parciales, una misma defensa de cualquiera como sujeto político y, por tanto, una misma defensa de la democracia. Ahora bien, en un momento en que esta palabra es utilizada por unos y por otros, por partes a menudo radicalmente confrontadas, lo que tendríamos que pensar ahora es qué entendemos exactamente por «democracia» si queremos que esta designe, en estos tiempos que vivimos, la igualdad.

27. Véase Aristóteles, *Política*, IV, 1282 b, línea 21.

28. La lectura de Rancière que Christian Ruby propone en su libro se articula, precisamente, a partir de la interrupción como clave del pensamiento político ranciereano (véase Ruby, 2009: 7 et passim).

29. Apunte para derridianas y derridianos: Rancière señala que, en esta comunidad saturada, se impide «la exterioridad de la escritura» (Rancière, 1995: 102). Véase la respuesta del mismo JR a mi pregunta sobre este tema de tintes derridianos en J. Rancière y J. Bassas, *El litigio de las palabras. Diálogo sobre la política del lenguaje*, op. cit.

30. Resulta interesante constatar que, en efecto, así pensamos naturalmente la política hoy en día. Como ejemplo, leo la defensa del pensamiento político de Aristóteles por parte de los pensadores Christian Laval y Pierre Dardot, los cuales definen la igualdad entre todas las personas como el hecho de participar en la deliberación y tomar parte en la decisión para determinar lo justo. Citando

precisamente a Aristóteles, afirman en una entrevista de 2014: «La co-producción de normas y reglas que compromete a todos los que participan en una actividad: así conectamos con la idea aristotélica de la política». Ésta sería, sin duda, una afirmación para-política moderna (véase la entrevista de 10/10/2014 en <http://www.eldiario.es/interferencias> —consultada el 23 de febrero de 2019— y, más extensamente, su libro titulado *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, ed. La Découverte, París, 2014, edición castellana en esta misma editorial: *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, ed. Gedisa, Barcelona, 2015).

31. Véase también la sección «Aristote et l'utopie centriste», en el segundo capítulo del libro *Aux bords du politique*, Gallimard, col. Folio, París, 1998, págs. 35 et ss., y respecto a la «democracia rural», especialmente las págs. 41-45.

32. Como lector y cinéfilo, me permito apuntar que se abre aquí todo un campo de estudio que puede combinar esta imagen del «desdoblamiento» emancipatorio en Rancière con el análisis de la figura y el topos del Doppelgänger, el doble, en la literatura y el cine. Yo he empezado a trabajarlo con el desdoblamiento que supone el espectro del rey Hamlet con respecto al mismo rey difunto en Shakespeare y sus versiones fílmicas. ¿Cómo y hasta qué punto es o no es el doble una figura política, en sentido ranciéreano, en tal o cual obra? En E.T.A Hoffmann, Stevenson, Dostoievski, Poe, Calvino, etc., o en las películas de Brian de Palma, Cronenberg, etc. À suivre...

33. Le pregunté a Rancière, tras la publicación del presente libro, sobre el uso y la función de «apariencia» y de «aparecer» en su pensamiento, y sobre la eventual necesidad de establecer una distinción. Véase su respuesta a este respecto en el dialogo ya citado, J. Rancière y J. Bassas, *El litigio de las palabras*, op. cit.

34. Un apunte, de nuevo, para derridianas y derridianos sobre el «como si»: Rancière critica el pensamiento de la democracia que encontramos en Jacques Derrida porque, según afirma: «Su democracia es una democracia sin demos. En su visión de la política, la idea de un sujeto político, de la capacidad política, está ausente. La razón es sencilla, a mi entender. Hay una cosa que Derrida no puede admitir: la idea de sustituibilidad, de indiferencia

a la diferencia o de equivalencia de lo mismo y lo otro. Por tanto, no puede aceptar el juego democrático del como si», J. Rancière, «¿La democracia está por venir? (Ética y política en Derrida)» en Derrida político, Penchaszadeh A.P., y Biset, E. (eds.), Ediciones Colihue, Buenos Aires, pág. 218.

35. JR publica el libro titulado, precisamente, *Le partage du sensible* (El reparto de lo sensible) en la editorial La Fabrique en el año 2000.

36. Atención, lector y lectora, esta nota no es una nota. Esta nota tendría que ser todo un capítulo, un anexo a este mismo libro o, por su importancia, tendría que ser un libro entero titulado quizá «estética posfundacional», porque todas las ideas y reflexiones de Rancière resuenan directamente en una concepción del arte y de la política del arte que ha suscitado un interés excepcional en los últimos años. Por el sentido fundamental que otorga a la estética, como ya he mencionado, y por la relación directa de ésta con la política, el pensamiento de Rancière resulta ser una vía muy potente para entender el arte de la Modernidad lejos de los parámetros establecidos por el crítico americano Clement Greenberg —que JR cita y critica en diversos libros—, así como para identificar los diferentes regímenes del arte que han tenido lugar a lo largo de la historia (un régimen ético del arte, un régimen representativo y un régimen estético —este último define el arte moderno como arte autónomo). De hecho, la estética y la política, la revolución y el arte, no pueden entenderse el uno sin el otro. Rancière afirma: «Debemos, de entrada, dejar claro lo que llamo “revolución estética”. El proceso que he nombrado así es un proceso muy largo del que he apuntado principalmente dos aspectos esenciales: por una parte, el arte se volvió autónomo como esfera de experiencia sensible, aboliendo las fronteras que separaban los temas y las maneras de hacer propias de las Bellas Artes del mundo de la experiencia cotidiana; por otra parte, la cuestión de la transformación de la experiencia sensible, y no sólo de las instituciones y de las leyes, se instaló en el corazón del pensamiento y de la práctica revolucionaria», (Rancière, 2017: 43 y véase también pág. 49). Para quien quiera sumergirse en esta revolución estética, en los diferentes regímenes del arte, en la emancipación y el arte político, quizá podría remitirse a su libro, ya clásico

indiscutible, titulado *Le spectateur émancipé*, ed. La Fabrique, París, 2008. Y después, quizá, seguir el camino por los libros que JR ha escrito sobre cine, literatura, fotografía, etc. Es el camino que, por azar e interés, hice yo; también hay otros, evidentemente, tantos como lectorxs...

37. Insisto en ello, citando las palabras del mismo Jacques Rancière: «El sujeto obrero que se hace contar como interlocutor ha de hacer como si la escena [de argumentación] existiera, como si hubiera un mundo común de argumentación [...]»; o también: «Erigida la escena del desacuerdo, es posible entonces argumentar como si tuviera lugar esa discusión entre interlocutores que la otra parte rechaza, es decir, es posible establecer, por razonamiento y cálculo, la validez de las reivindicaciones obreras» (Rancière, 1995: 81 y 84, cursiva de JR). Hay muchas más apariciones de estas partículas en los textos de JR con el mismo sentido, y marcadas a menudo en cursiva.

38. Algunos fragmentos que figurativizan, explícitamente, la subjetivación política: «En política, un sujeto no es un cuerpo consistente, es un actor intermitente...»; «Esta consistencia de la igualdad vacía no puede ser una propiedad vacía, como lo es la libertad de los atenienses. [...] El problema es, empero, estrictamente inverso: para que haya política, es necesario que el vacío apolítico de la igualdad de cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del demos ateniense»; «La subjetivación política produce un múltiple que no existía en la constitución policial de la comunidad, un múltiple cuyo recuento se erige como contradictorio respecto a la lógica policial»; «Pero la permanencia de la democracia, ¿no es más bien su movilidad, su capacidad para desplazar los lugares y las formas de participación?»; «El imperativo categórico que se experimenta aquí podría enunciarse así: Actúa siempre de tal manera que introduzcas, al mismo tiempo, proximidad y distancia. Eso significa aprender, continuamente, a medir y valorar, a recrear en cada instancia la proximidad y la distancia que definen los intervalos de la comunidad igualitaria», respectivamente Rancière, J., *La mésentente*, ed. Galilée, París, 1995, págs. 127, 57-58, y 60; y *Aux bords du politique*, op. cit., págs. 110 y 200). À suivre...

39. Atención derridianas/os, de nuevo: de igual manera que Rancière apelaba a la «exterioridad de la escritura» para contrarrestar la saturación de la comunidad archi-política (véase más arriba el análisis sobre Platón), aquí encontramos que la singularidad de toda subjetivación política se describe como un proceso de verificación con un lenguaje «idiomático»: «El modo de eficacia de la universalidad en política es la construcción, discursiva y práctica, de una verificación polémica, un caso, una demostración. El lugar de la verdad no es el lugar del fundamento o del ideal. Es siempre un topos, el lugar de una subjetivación en un procedimiento de argumentación. Su lenguaje es siempre idiomático. Pero lo idiomático no es lo tribal. Es su contrario [...]», J. Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., pág. 116). El idiomatismo de la escritura derridiana, por tanto, debería contrastarse con esta interpretación ranciereana del idioma. Y esto mismo es lo que le pregunté... véase a este respecto: J. Rancière y J. Bassas, *El litigio de las palabras*, op. cit., donde JR ahonda en esta misma cuestión.

El escándalo de la democracia

En algún momento, todas y todos hemos odiado la democracia, entendida como la «voluntad general» o la «voluntad de la mayoría representada». Ya sea porque no nos hemos sentido identificados con los y las que nos representan en un período político, porque creemos que deben reformarse sus mecanismos de representación y control, o bien porque creemos que, por definición, el sistema democrático no lleva a nada que no sea esa voluntad general de una mayoría —a veces ajustada, una mayoría del 51%— siempre sospechosa de individualismo consumista o de manipulación por los medios de comunicación y por la propaganda ideológica de los grandes lobbies que controlan esos medios y esa propaganda. En un caso concreto o en general, la democracia es definida como un sistema político y considerada un objeto de controversia e incluso de odio.

En 2005, Rancière publica un libro titulado precisamente *La haine de la démocratie* (El odio a la democracia) en el que encontramos un pensamiento sobre la democracia basado, de manera implícita y explícita, en todo lo que he ido señalando hasta ahora: desde el rechazo de la actividad y la ciencia de los intelectuales ante las supuestas pasividad e ignorancia de los obreros a la hora de marcar el programa teórico y la práctica de la revolución, hasta la anarquía (sin arkhé) de la política, el disenso frente al reparto de lo sensible o la subjetivación política de cualquiera. *La haine de la démocratie* fue publicado en francés en 2005 en la editorial La Fabrique y es un libro que puede ser considerado «de circunstancia», pero que, como decíamos, analiza la democracia y las relaciones políticas desde una perspectiva que se despliega coherentemente en toda la obra de Rancière. Como decíamos también: sus libros son versiones múltiples de un mismo tema, la igualdad. Pero es un libro «de circunstancia», dicen, porque JR lo escribe a raíz de los resultados del referéndum sobre la Constitución europea que se celebró en Francia en mayo de 2005. En este

referéndum, y contra las previsiones de la intelligentsia francesa, el 54,67% de la población convocada votó en contra de dicha Constitución. La reacción de políticos y de intelectuales fue entonces muy reveladora para Rancière: se confirmó un odio a la democracia que se cocía, por decirlo así, desde principios de la década de 1990 y que consistía en considerar la democracia como elemento perturbador del buen gobierno. Se decía: «el pueblo no sabe lo que quiere y no ha sido capaz de entender la importancia de la Constitución europea». Los expertos se rasgaban las vestiduras ante un pueblo supuestamente incapaz de entender y gestionar asuntos comunes tan importantes como la configuración de Europa ante un mundo globalizado. Rancière, por su parte, reacciona en este libro contra esta distinción entre, por un lado, el pueblo incompetente que no es capaz de entender lo que está en juego en el referéndum y, por otro lado, los expertos que sí saben entender, gestionar y solucionar los problemas comunes. Desde Althusser hasta la metapolítica, a estas alturas del presente libro ya nos hemos encontrado en diferentes ocasiones con la crítica de Rancière contra esta coupure entre ciencia e ideología, expertos e ignorantes, competentes e incompetentes, activos y pasivos, en resumen, entre dos tipos de humanidad.

Añadimos, empero, otro dato histórico que ayuda a entender este libro de 2005 y el pensamiento ranciereano de la democracia. Tres años antes, en Francia, la segunda vuelta de las elecciones presidenciales tenía dos candidatos: Chirac de la UMP, candidato de la derecha que ya había sido acusado de corrupción, y Jean-Marie Le Pen, candidato de extrema derecha del Front National (FN). Algunos votantes —de izquierda— proclamaban que acudirían a votar en favor de Chirac porque preferían «una república bananera antes bien que una Francia hitleriana».⁴⁰ Que Le Pen hubiera pasado a la segunda vuelta superando a los socialistas se podía interpretar también como el resultado de la ignorancia del pueblo que, ante una crisis, votaba a un partido simplista y simplificador que atribuía los problemas de la sociedad a los extranjeros, a la falta de valores, a la vulnerabilidad de la nación, etc. Volvemos así, por uno u otro camino, al conflicto entre capacidad e incapacidad, expertos e ignorantes, etc.

De estas circunstancias sociopolíticas, surgen entonces las

reflexiones de Rancière en el mencionado libro, *La haine de la démocratie*. Para entender cómo la sociedad y la comprensión de la democracia han llegado hasta aquí, Rancière traza un análisis arqueológico que comprende desde las Leyes y la República de Platón hasta Jean-Claude Milner y su libro *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (2003). Nos propone así reflexiones que tienen hoy en día tanta más validez cuando oímos que el desastre provocado por el Brexit es «lo que ocurre cuando se consulta a la ciudadanía», como dijo Pedro Sánchez, actual presidente del gobierno del Estado español; o cuando se nos repite, machaconamente, el binomio que reza: «o la democracia neoliberal que tenemos o el caos», como si no hubiera otros escenarios posibles e imaginables; o cuando leemos que Estados Unidos justifica sus acciones bélicas para imponer la «democracia», como sinónimo de libertad neoliberal, a otros países; o cuando decimos que «vivimos en una democracia» y no sabemos exactamente lo que quiere decir, pero sí lo que querríamos decir; o cuando gritábamos y gritamos aquello de «Lo llaman democracia y no lo es, lo llaman democracia y no lo es...»; o incluso cuando oímos que se reclama «democracia real ya» desde los movimientos sociales o, no exento de polémica por su actualidad, cuando se enjuicia a unos y no a otros por un referéndum —el del proceso soberanista catalán— porque «la ley es la democracia y la democracia es la ley», mientras que los otros —los soberanistas catalanes— afirman que, al contrario, la democracia es la legitimidad del referéndum porque da voz al pueblo y no la ley. Etcétera.

... democracia y anarquía

Leyendo ese libro de 2005, Rancière activa en mí una serie de distinciones relativas a los diferentes sentidos de democracia, distinciones que me permiten entender mejor en qué «democracias» vivimos supuestamente. De hecho, la lista de las diferentes manifestaciones, significados, distinciones, formas democráticas actuales podría ampliarse indefinidamente con las reflexiones de unos y otros, pero no lograríamos sino constatar, como afirma JR,

tres puntos:

1. La «democracia» es una palabra inventada en Grecia como un insulto para designar «la ruina de todo orden legítimo en el innombrable gobierno de la multitud». Ya lo hemos visto cuando apuntábamos el sentido de la buena politeia y la archi-política de Platón, y lo veremos en detalle más adelante con otro texto del filósofo griego. Un significado negativo de la democracia que, después de la caída del bloque soviético y de los llamados totalitarismos en 1989 (más las elecciones francesas y el referéndum rechazado de la Constitución europea), se ha recuperado para hacer de la democracia un peligro para el buen gobierno y, más precisamente, para considerar la democracia como «el reino de los deseos ilimitados de los individuos [consumistas] de la sociedad de masas moderna». Según estos intelectuales y politólogos que «odian» la democracia y la consideran actualmente un peligro para el buen gobierno, el problema no radica tanto en las instituciones y en la necesidad de su reforma, sino en el pueblo. La democracia no sería entonces, desde esta perspectiva, una forma de gobierno corrompida, sino una «crisis de la civilización que afecta a la sociedad y al Estado a través de ella» (Rancière, 2005: 7 y 9).

Recuerdo los altercados que se produjeron en Londres hace unos años y en los que vimos, en imágenes totalmente dirigidas y politizadas, a varias personas rompiendo escaparates de las tiendas más emblemáticas del neo-liberalismo (Apple, Sony, Nike, etc.) para poder llevarse sin pagar ciertas mercancías fetiche (móviles, teles, bambas). Estas imágenes fueron interpretadas por tertulianos e intelectuales nacionales e internacionales como pruebas paradigmáticas de individuos nacidos en democracia, en el supuesto reino del igualitarismo (no digo ahora «igualdad»), y sometidos violentamente al deseo ilimitado del consumo. Esta interpretación reforzaba lo que se esconde, según Rancière, detrás del nuevo odio a la democracia que ha adoptado una nueva forma, como decía, después de la caída del régimen soviético de 1989. Lo que se esconde en ese nuevo odio a la democracia podría enunciarse, por tanto, en una doble tesis: por un lado, la tesis clásica de los ricos, quienes afirman que los pobres siempre quieren más porque nunca

se agota su avidez; por otro lado, la tesis de las élites refinadas, las cuales afirman que no todo el mundo puede aspirar a los privilegios del individualismo. O para decirlo en otras palabras más directas: «La denuncia del “individualismo democrático” es, simplemente, el odio a la igualdad por el cual la intelligentsia dominante se confirma que ella es, sin duda, la élite cualificada para dirigir al rebaño ciego» (Rancière, 2005: 76).

2. Según otra corriente de pensamiento, habría una democracia buena y otra mala. Aquí nos encontraríamos no tanto con el odio a la democracia, sino con su crítica. Es decir, en un gesto que no denigra la democracia como «la ruina de todo orden legítimo» (a la manera de Platón), sino que distingue entre diferentes orígenes y formas de democracia («grados» de democracia). Una reflexión que remite a un posicionamiento más aristotélico y que distingue diferentes tipos de democracia, decantándose, como hemos visto, por la «democracia rural» como la mejor forma de politeia. En el libro de 2005, religando así con los análisis de 1995, Rancière analiza en esta dirección otras dos formas de democracia: por una parte, la «democracia burguesa», que no sería sino el gobierno de los mejores y la defensa de la propiedad, y que el joven Marx reveló como fundamento de la constitución republicana; y, por otra parte, la «democracia real», que critica el secuestro por parte de la burguesía de la democracia y que apunta hacia una distribución igualitaria de las formas de la vida material y de la experiencia sensible.

3. A este nuevo odio a la democracia, explícito en Occidente a partir de 1989 pero proveniente de Platón; a estas críticas a la democracia burguesa y la búsqueda de una democracia real, Rancière les opone otro sentido de la democracia, un sentido originario y radical que pasa a considerarla como un verdadero «escándalo» para toda concepción política. Leemos el texto de Platón (Leyes, III, 690a), que sirve de base para la reflexión de Rancière:

Ateniense: ¿Cuáles y cuántos serán los títulos que capaciten para

gobernar y ser gobernado, tanto en las grandes ciudades o en las pequeñas como, de la misma manera, en las familias? ¿Acaso uno de estos títulos no será el de padre y madre? Y, en general, ¿acaso no sería un principio correcto por todas partes que los padres gobiernen a sus hijos?

Clinias: Y muy correcto.

Ateniense: El que le sigue es que los nobles gobiernen a los plebeyos. Y, además, en tercer lugar, que los ancianos han de regir y los jóvenes ser regidos.

Clinias: Efectivamente.

Ateniense: Y el cuarto, asimismo, que los esclavos sean los mandados y los amos los que mandan.

Clinias: ¿Cómo podría ser de otro modo?

Ateniense: El quinto, creo, que el más fuerte gobierne y el más débil sea gobernado.

Clinias: Has mencionado ahora un gobierno muy necesario.

Ateniense: Y el que más extendido está entre todos los animales y es natural, como dijo en alguna ocasión el tebano Píndaro. Pero el título más importante, así me lo parece, sería el sexto: el que ordena que el

ignorante obedezca y que el inteligente guíe y gobierne. Y este, sapientísimo Píndaro, no diría yo que es precisamente un gobierno contra natura, sino en acuerdo con la naturaleza de la ley sobre los que se someten a ella voluntariamente, pero un gobierno de índole no violenta.

Clinias: Tienes toda la razón.

Ateniense: Diciendo que hay una séptima forma de gobierno apreciada por los dioses y afortunada, lanzamos los dados y declaramos que gobierne aquel a quien le toca la suerte; y al que no le favorece el azar, que se aleje y sea gobernado. Afirmamos que ésta es la forma de gobierno más justa.

Clinias: Dices grandes verdades.⁴¹

Éste es el escándalo de la democracia, que suscita de una u otra manera el odio de los propietarios, de la élite refinada, de los «expertos», de los competentes naturalmente, etc. El nacimiento, la antigüedad, la fuerza o la ciencia han de someterse finalmente a la suerte: entre los títulos para gobernar, hay uno que rompe con las razones, con los «fundamentos» naturales, con los principios (arkhai) justificadores de las jerarquías. Aquí encontramos, de nuevo, el carácter «posfundacional» de la política en el pensamiento de Rancière y su aplicación a un pensamiento de la democracia. La democracia no es, pues, ni una forma de gobierno (una mera práctica de representación) ni una forma político-jurídica (la democracia no radica en el respeto a una Constitución, por ejemplo, a una ley), ni tampoco es una redistribución igualitaria de formas de vida material y de experiencia sensible (asignar proporcionalmente derechos y poder a cada parte según sus méritos y necesidades); tampoco es, peyorativamente, ni el poder manipulable de un pueblo incapaz por egoísta (los individuos consumistas) ni un sistema de propietarios (democracia burguesa). La democracia, para Rancière, es el gobierno anárquico (sin arkhé)

en el sentido de un gobierno sin origen ni principio, sin dominación de los mejores, de los bien nacidos, de los ricos, de los ancianos o de los expertos. La democracia es entonces un escándalo porque se (des)legitima, precisamente, de manera anárquica: el gobierno infundado, desfundado, fundado en nada, en la ausencia de título específico para gobernar. En este sentido, como gobierno posfundacional, por decirlo así, contradice todo título para gobernar: ya sea un título natural («kata phusei», dirá Platón) o por filiación o fuerza (física o económica). Esta concepción escandalosa de la democracia señala, en definitiva, la capacidad de cualquiera («la capacité de n'importe qui») para ocuparse de asuntos comunes, para no estar sometido a las directrices de expertos, de los bien nacidos, de los poderosos. La democracia es anárquica, paradójica, contradice todo título natural o social.

En consecuencia, la democracia entendida en este sentido produce una «heterotopía» entre el principio social y el principio de gobierno, es decir: quien domina lo social no domina lo político. «Hetero-tópica», por tanto, la democracia lo es porque no establece ninguna solución de continuidad entre sociedad, naturaleza y política. Huelga decir, entonces, que la política, la emancipación, la igualdad y también la democracia son sinónimos parciales, palabras que remiten, a pesar de su contexto específico en cada caso, a una misma matriz de sentido dentro de un estar-juntos: la capacidad de cualquiera.

Lo que añade la democracia en la lista de títulos para gobernar, presentada por Platón, es propiamente el título impropio, el título para gobernar de aquellas y aquellos que no tienen ningún título propio. Y aquí viene un gesto interpretativo muy potente, a mi parecer y uso, por parte de Jacques Rancière: ante lo ilimitado de los deseos de los individuos consumistas de la democracia entendida según la élite de políticos e intelectuales —es decir, entendida como ruina de todo gobierno y el dominio de individuos egoístas que someten al Estado a su deseo de consumo—, ante esta ilimitación de los deseos y del consumo asociada negativamente a la democracia, Rancière responde afirmando que sí, que sí hay efectivamente un componente ilimitado en la democracia (un «exceso», en la línea del pensamiento de Claude Lefort), pero tal ilimitación no corresponde a los deseos de individuos consumistas,

sino a la extensión ilimitada de la capacidad de cualquiera para gobernar. Lo excesivo de la democracia, lo inconmensurable, lo ilimitado no es el deseo consumista de los ciudadanos, sino las voces de cualquiera como voces portadoras de logos, de capacidad para hablar de lo justo y lo injusto. Diría, pues, como una sentencia: «Cualquiera es el exceso de la democracia».

De hecho, en la reivindicación de la capacidad de cualquiera para gobernar, en la defensa de la democracia como gobierno paradójico «(des)fundamentado» anárquicamente, se esconde la defensa del «hombre sin propiedad» (Rancière: 2005, 55). En el extremo opuesto de un gobierno de pastor divino o social, que guía a su rebaño, se opone entonces la democracia como poder del pueblo en el sentido de poder de cualquiera. Así accedemos a la igualdad radical que implica la democracia y que el pensamiento de Rancière despliega de diferentes maneras, como hemos ido viendo, a lo largo de su recorrido: desde la oposición al marxismo cientificista de Althusser hasta la noción de democracia como anárquica, pasando por la concepción de la emancipación obrera del agravio como desdoblamiento y abertura de una escena común.

... luchar hoy por la democracia

Llegamos así al final de este libro sobre y con Rancière, como decía al principio, en el que he ensayado una lectura de sus obras que no pretende despertar conciencias ni abrir ningún horizonte teórico para una futura sociedad más igualitaria, sino que intenta desplegar una práctica de la emancipación desde el acto mismo de escribir sobre el pensamiento ranciereano. Así, tanto o más que el objeto de análisis, el pensamiento de la igualdad radical es el motor de este ensayo o, inversamente, este texto es la escena abierta en la que se ensaya una igualdad en la escritura y lectura mismas. La tentativa de un libro ranciereano, en el que la igualdad es una práctica, antes bien que un libro «sobre» Rancière. Llegamos al final, pues, inscribiéndonos todavía más en el presente para confrontar el pensamiento «posfundacional» de JR con los conflictos que suceden

actualmente y con los diferentes modos de lucha que encontramos hoy en día.

No debe esconderse, primero de todo, que algunos lectores y lectoras han tildado a Rancière de «quietista», es decir, de removerlo todo para no cambiar nada.⁴² Hasta donde puedo entender esta crítica, que no comparto, habría dos razones principales que podrían justificarla. La primera, como hemos visto a lo largo del libro, la idea que JR despliega sobre la emancipación, la práctica de la igualdad, de la política y de la democracia no conduce a una lucha tal y como estamos acostumbrados a entenderla en los programas militantes, ni en los diarios o en las noticias radio-televisivas. Lejos de los objetivos de lo que llamábamos «para-política», la práctica de la igualdad según JR no es una simple lucha por el poder, para conseguir el control de las instituciones.⁴³ Y esto puede entenderse, efectivamente, como una suerte de «quietismo», de continuismo que no transforma los centros que determinan los mecanismos y las decisiones de un Estado o de un ente gubernamental. Como decíamos, y aquí radica el desplazamiento tan potente del pensamiento ranciereano, la política es una interrupción por una parte de la comunidad de los modos de decir y ver, sentir y pensar asignados por consenso a esa misma parte. Es la declaración y la manifestación de una distancia, de un «como/como si», decíamos, una producción de subjetividad política: hacerse cargo de asuntos de la comunidad cuando ésta excluía nuestra voz, asumir la capacidad que todos tenemos de decir, pensar y actuar según el logos, según lo que es justo y lo que no es justo, para declarar y manifestar un agravio. Porque la política como lucha para gestionar el poder es «para-política», como decía el mismo JR sobre el pensamiento político de Aristóteles. De hecho — y aquí encontramos la segunda posible justificación de su «quietismo»—, Rancière mismo afirma en diferentes ocasiones que toda la dificultad de su pensamiento consiste precisamente en no institucionalizar la igualdad para encontrar, más bien, las maneras de aumentar en cada caso su potencia de disenso, la interrupción de un consenso desigualitario, sin reificar la escena de aparición que los sin-parte han abierto. Es decir, evitar toda subsunción de la política, del agravio, del litigio, de los sin-parte, en el sí de un cuerpo social:

Este acto siempre singular de la igualdad no puede consistir en ninguna forma de vínculo social. La igualdad se convierte en su contrario en cuanto quiere inscribirse en un lugar dentro de la organización social y estatal. Por ello, la emancipación intelectual no puede institucionalizarse sin convertirse en instrucción del pueblo, es decir, organización de su perpetua minoría (Rancière, 1995: 58).⁴⁴

Subsumir a los que no tienen voz en un cuerpo social equivale, por tanto, a crear una minoría que tendría asignadas por consenso unas propiedades determinadas y que, al fin y al cabo, no podría separarse de sí misma, no podría producir ningún disenso, ninguna subjetivación política, ninguna escena de aparición donde, mediante un «como/como si», se declarara y manifestara la igualdad de cualquiera con cualquiera. Aumentar la potencia de las esferas de aparición no querría decir entonces, según Rancière, institucionalizarse, incluirse en la lucha por el poder como parte de la sociedad, etc. Aumentar la potencia de las esferas de aparición (de la distancia emancipadora, del «como/como si», de la igualdad, etc.) quiere decir, más bien, crear casos singulares de litigio y mundos de comunidad de litigio mediante la demostración específica de la diferencia respecto a sí mismos de los sin-parte, del pueblo, de los plebeyos, de las mujeres, de los negros, de los obreros, de los refugiados, de los indignados, etcétera. Y lo que deberíamos ver ahora es, imperiosamente, si los movimientos sociales que han tenido lugar en los últimos años han tomado este camino de lucha por la igualdad, cuánto y cuándo, cómo y por qué.

De hecho, Rancière habla a menudo de movimientos como el 15M, Occupy Wall Street, las Primaveras árabes, Nuit Debout, y recientemente sobre los «gilets jaunes» (los chalecos amarillos), etc. Es un pensador siempre inmerso en los debates actuales a pesar de su presencia moderadísima (apenas visible) en medios de comunicación y gracias la cantidad desmesurada de entrevistas que concede.⁴⁵ En su libro publicado en 2017 y titulado *En quel temps vivons-nous?* (¿En qué tiempo vivimos?), JR señala precisamente que la importancia de estos movimientos estriba en, como mínimo,

dos aspectos. Primero, insiste en que ninguna forma de lucha debe articularse a partir de un telos, de un horizonte que propondría someter los medios a un fin, a un objetivo futuro, ni a partir de una subjetividad que sintetizaría de algún modo las diferentes maneras de construir la comunidad: sin un objetivo ni una subjetividad que sinteticen todas las luchas (una teoría, un movimiento, un partido, una idea de pueblo, un grupo social, una institución, etc.), lo que Rancière sostiene es la necesidad de mantenerse siempre en la tensión ya mencionada entre la singularidad de cada escena abierta y la universalidad anónima de la igualdad. Una tensión que se ha encontrado, efectivamente, en los movimientos políticos recientes y que JR resume en la oposición entre, por una parte, el uso del «nous» —el «nosotros/nosotras» por estas tierras— que inscribe la declaración y manifestación de la igualdad en una performance y contexto específicos —tal lucha concreta de los plebeyos, de los obreros, de las mujeres, de los negros, de los grupos LGTBI, de los estudiantes, de los ciudadanos, los indignados, etc.— y, por otra, el pronombre impersonal francés de tercera persona «on» —que correspondería al «se» impersonal de «se lucha», «se piensa», etc., o al «uno/una» en expresiones del tipo «uno lucha», «uno piensa», etc. Es esta tensión, entre la singularidad de una lucha y su universalidad anónima, la que imposibilita tanto derivas identitarias en las luchas (del tipo «nosotros luchamos exclusivamente por nosotros, por nuestra patria, por nuestro colectivo, por nuestros intereses», lo cual no produce entonces una escena de igualdad ni una lucha propiamente política), como también imposibilita luchas ingenuamente universalistas (del tipo «luchamos por la humanidad, por el planeta, etc.», pues en este caso se pierde la especificidad de la identidad que debe desdoblarse, la concretud del agravio y del desdoblamiento emancipador). No hay lucha política desde la mera identidad (ni siquiera ese bando de los «vencidos» de la historia, de las «víctimas», de los «obrerros», como sujetos transhistóricos sustancializados) ni desde la universalidad vacía de todo predicado, de toda determinación que sintetice todos los sujetos políticos en uno solo. Lo que abren las escenas de igualdad son litigios específicos, son palabras —declaraciones, manifestaciones— singulares sobre la base universalmente anónima de la igualdad, que no es más que una práctica de aparición en la que podemos decir, pensar, sentir y ser «como/como si». De modo que, cada vez que luchamos en tanto que «plebeyos, obreros, mujeres, LGTBI,

estudiantes, etc.» lo hacemos siendo-y-no-siendo «plebeyos, obreros, mujeres, LGBTI, estudiantes, etc.»: tal sería, para nuestros ojos y usos, la lógica de la emancipación en Jacques Rancière. La subjetivación política, dicha de golpe, un ser-entre, un ser-como, un ser-y-no-ser.

Además, esa tensión del ser-y-no-ser que lleva al «nosotros» («nous») hacia el anonimato del «se» («on») es lo que abre las escenas de pensamiento y de lengua comunes, las cuales sustentan sin esencia, ni verdad ni fundamento, tanto la praxis de escritura de Rancière como sus reflexiones sobre la emancipación, la pedagogía, la literatura moderna o el régimen estético del arte.⁴⁶

Un segundo aspecto importante de los recientes movimientos políticos, según leemos las reflexiones de Rancière, es el trabajo de constitución de una comunidad que pone en marcha una nueva manera de vivir, es decir, una comunidad de vida que se distancia de lo que se esperaba consensualmente y que abre escenas de aparición de los sin-parte, produciendo una subjetivación política en los términos que ya hemos ido viendo. Una comunidad de vida, como decíamos con *La nuit des prolétaires*, que recupera el tiempo robado. Ahora bien, JR apunta en repetidas ocasiones que en esos movimientos sociales (15M, Occupy, las Primaveras árabes, etc.) no se resuelven, por un lado, los límites de la forma asamblearia ni el deseo frustrado de comunidad que los sostienen, así como tampoco, por otro lado, la imposibilidad de asociar una comunidad de vida con una comunidad de lucha, es decir, que no se ha logrado asociar el proceso de constitución de un pueblo autónomo en sus formas de vida (maneras de ver y decir, pensar y sentir igualitarias) con el proceso de constitución de una fuerza de lucha contra el enemigo (véase Rancière, 2017: 27-29). En esta dirección, habría que considerar el 15M —movimiento que vivimos de cerca y que hoy constituye todavía un imaginario colectivo en lucha— como la constitución temporal de una comunidad de vida en las plazas, preguntándonos al mismo tiempo si Barcelona en Común, Podemos o Ahora Madrid constituyen fuerzas de lucha salidas de ese movimiento y con efectividad real contra el enemigo. De igual manera, en los momentos que estamos viviendo, también convendría pensar si el proceso soberanista en Cataluña —todavía de final incierto, con un juicio que no hace sino, desde el

pensamiento de Rancière, convertir la democracia en post-democracia por su judicialización—⁴⁷ ha conseguido abrir tanto una comunidad de vida como una comunidad de lucha contra el enemigo...

No obstante, sabemos que actualmente es difícil determinar quién o qué es el enemigo. Y hablar de un «nosotros» contra un «ellos» es el primer paso de una práctica identitaria, quizá necesaria en un primerísimo momento, que no constituye en sí una práctica política. Porque toda identidad ha de contrarrestarse con una des-identificación, como ya hemos visto, para abrir la tensión entre la singularidad y la universalidad que caracteriza la subjetivación política según JR. El enemigo de la igualdad existe, ciertamente, pero no permanece hoy en día en un centro de poder, en una institución, en un lugar preciso. Estamos inmersos en el mundo del enemigo, como dice Rancière, y las tentativas de sabotaje o de terrorismo de izquierdas actúan torpemente cuando creen combatir contra el sistema como si existiera todavía una fortaleza del capitalismo en algún lugar preciso. Actúan torpemente, pues, porque boicotean una parte —por ejemplo, un tren, una cadena de montaje o distribución, una institución— como si fuera una primera acción para una destrucción progresiva de la dominación y del advenimiento futuro de una sociedad más igualitaria. Hay que repensar, sin duda, la topografía que tenemos del poder capitalista y la sumisión de los medios a los objetivos finales en nuestras estrategias. En este sentido, como escribe Rancière de muchas maneras, con tonos y acentos diferentes, en todos sus libros y entrevistas, hemos de asumir que no hay un centro de poder actual, como un castillo o fortaleza, en el que viviría la esencia del poder capitalista. No existe ese centro porque, de hecho, vivimos más bien en su mundo, en el mundo del capitalismo.

Ahora bien, el enemigo de la igualdad existe: es aquel que cree en una fundación (arkhé) natural de la política, en la posibilidad de subsumir a los sin-parte en el cuerpo social que les acaba impidiendo todo disenso, desdoblamiento y lucha política; es aquella o aquel que piensa la falsedad de toda política y la verdad de la ciencia que lucha contra la ideología y que considera ignorantes al resto. El enemigo de la igualdad existe también en formas más extremas como el racismo, el machismo, la explotación

laboral, etc., situaciones en las que se impide mediante jerarquías inventadas y naturalizadas, mediante posiciones violentas, que la igualdad aparezca a través de la declaración y manifestación, a través de la interpretación igualitaria de los sin-parte. Contra los enemigos de la igualdad, lo que nos propone Rancière no es evidentemente una posición quietista, como apunta la crítica que se le ha dirigido y que hemos intentado justificar sin compartirla. Muy al contrario, lo que propone es una igualdad siempre en presente. En su libro ya mencionado de 2017, con más fuerza y más explícitamente que en libros precedentes, el pensador francés insiste en que toda lucha contra el poder dominante ha de ser, al mismo tiempo, combate y creación, crítica y constitución de otra manera de vivir, es decir, comunidad de vida y comunidad de lucha que no se someten a un programa futuro, sino que verifican siempre en presente la hipótesis de la igualdad de cualquiera con cualquiera:

Y la emancipación es, hoy como ayer, una manera de vivir en el mundo del enemigo en la posición ambigua de aquel o aquella que lucha contra el orden dominante, pero que es capaz, asimismo, de construir en ese mismo orden lugares aparte en los que escape a su ley [...] la construcción *hic et nunc* de formas igualitarias de lo común no puede disociarse de la lucha contra las formas que estructuran el mundo de la dominación. Simplemente, lo que sucede es que hay varias maneras de pensar esa indisociación (Rancière, 2017: 51-52).

No se trata, según JR, de pensar esa «indisociación» como dos frentes, como dos líneas emancipadoras, porque entonces nos toparíamos con la trampa de tener que establecer una lista jerarquizada de tareas y acciones, más urgente o menos urgente, con una estrategia que sometería los medios al objetivo final; o porque entonces nos encontraríamos, asimismo, con formas de lucha militante que han demostrado, a lo largo de la historia, su debilidad a causa de su obsesión por la conquista futura del poder. La construcción de formas igualitarias y la lucha contra las formas de dominación deben pensarse, así lo creo leyendo a Rancière, dialécticamente en el presente: no llevar a cabo una sin la otra,

inscribiéndolas siempre en una tensión irreductible entre la singularidad de la lucha y la universalidad anónima de la igualdad.

Seguimos...

40. Véase la entrevista a J. Rancière en: <http://www.regards.fr/acces-payant/archives-web/jacques-ranciere-rendre-a-la-democratie-son-scandale>.

41. Me he basado en la traducción castellana de la colección Gredos: Platón, Leyes I-VI, pág. 320-321, cotejándola con y modificándola a partir del original griego y la versión catalana de la colección Bernat Metge.

42. Fue tema de debate en la presentación de su libro *En quel temps vivons nous?*, en la librería L'Atelier, en junio de 2017, con Eric Hazan y Laurent Jeanpierre. Grabación disponible en internet.

43. Nuevo apunte para derridianas y derridianos: sería interesante repensar la relación entre justicia y derecho en Derrida a la luz de la relación entre democracia (como an-arquía) y las instituciones de poder en Rancière, y a la inversa (es decir, Derrida para repensar Rancière). En ambos casos, la diferencia entre uno y otro polo no impide que se necesiten, y que la justicia/la democracia modifiquen a sus respectivos otros, respectivamente, el derecho/las instituciones de poder: «Hay democracia, finalmente, si hay un litigio que viene realizado en la escena de manifestación del pueblo por un sujeto no identitario. Las formas de la democracia son las formas de manifestación de esa apariencia, de esa subjetivación no identitaria y de esa realización del litigio. Esas formas de manifestación tienen efectos en los dispositivos institucionales de lo político y se sirven de tal o cual dispositivo [...] Encuentran ahí las condiciones de su ejercicio y, a su vez, las modifican. Pero las formas de la democracia no se identifican con dichas condiciones», J. Rancière, *La Mésentente*, op. cit., pág. 141.

44. Y también, más adelante: «Toda política trabaja asimismo en el borde mismo de su peligro radical, a saber, la incorporación policial, la realización del sujeto político como cuerpo social», *ibidem*, pág. 130.

45. Me comentaba Andrea Soto, investigadora del pensamiento de las imágenes en Rancière, que la entrevista funciona para el mismo JR como un modo de pensamiento. Y es bien cierto que ha publicado una gran cantidad de entrevistas (en los volúmenes *Et tant pis pour les gens fatigués* y *La méthode de l'égalité*, principalmente, además de las que han aparecido en volúmenes colectivos y revistas) y que siempre está dispuesto a responder, con gran rigor y generosidad poco habitual, las preguntas que le dirigen. Lo que me parece más interesante, para vincularlo con los análisis que he propuesto en la presentación, es que en sus entrevistas también encontramos los mismos modos de escritura que he identificado en sus libros: un modo disensual, un modo disyuntivo-conjuntivo y un modo ensayístico, matizados por el tono y carácter de las preguntas.

46. Sobre el lenguaje y el pensamiento común, véase el primer capítulo del diálogo ya citado: J. Ranciere y J. Bassas, *El litigio de las palabras*, op. cit.

47. Véanse las características de la «post-democracia» según Rancière en *La méésentente*, op. cit., pág. 142, 150-151 et ss.

A modo de biografía

48

Jacques Rancière nace en Argel, capital de Argelia, el 10 de junio de 1940 (ese mismo día murió su padre en combate en Francia). Fue profesor de la Universidad de Saint-Denis París VIII desde su fundación en 1968 —con el nombre por entonces de Université de Vincennes— hasta el año 2000, convirtiéndose entonces en profesor emérito de esa misma universidad. También ha impartido clases en la European Graduate School y ha sido profesor invitado en varias universidades de Estados Unidos. Su trayectoria ofrece, desde los años 1980, una abertura del horizonte del pensamiento de la emancipación, alejado tanto de los dogmas de la izquierda clásica como del catastrofismo de muchos pensadores de su generación, cuyo pensamiento se basa en el estado apocalíptico de la sociedad y en lo que debe hacerse para salir de tal estado. El pensamiento de Jacques Rancière goza de gran popularidad internacional especialmente desde principios del 2000, cruzando disciplinas como la historia del pensamiento obrero, la teoría política, la estética, la pedagogía, la literatura o el cine.

Durante sus estudios en la École Normale Supérieure de París, y como joven filósofo comunista (militante de Union des étudiants communistes), pasa a formar parte en 1965 del grupo de estudiantes que, bajo la tutela del profesor Louis Althusser, impartirá un seminario con vistas a revitalizar el pensamiento de Marx desde un punto de vista científicista. Esta posición marxista-científicista que asume por entonces contrasta con el horizonte existencialista y católico del que provenía el mismo Rancière. Ese seminario será un momento crucial en su trabajo, tal y como señalo en los primeros capítulos del presente libro. Tras Mayo del 68 —cuya importancia en la vida de Jacques Rancière es a largo plazo y no en los acontecimientos mismos de esas semanas, en los que no participó, como él mismo afirma—, se produce un acercamiento a la

Gauche prolétarienne y su ruptura con el pensamiento althusseriano. Rancière escribe *La Leçon d'Althusser* en 1974 y decide entonces consagrar su investigación al estudio del movimiento obrero a principios del siglo XIX, intentando revelar los prejuicios que, desde el pensamiento marxista, han determinado la imagen de la clase obrera y sus prácticas de emancipación.

En 1975 funda asimismo con otros jóvenes intelectuales como Jean Borreil, Arlette Farge y Geneviève Fraisse el colectivo *Révoltes logiques*. Utilizando ese verso de Rimbaud (contenido en el poema *Démocratie*: «*Nous massacrerons les révoltes logiques*»), fundan también una revista, asociada al *Centre des recherches des idéologies de la révolte* y orientada a contestar —reinventando las formas de pensar la historia— las representaciones tradicionales de lo social. Publican dieciséis números en la editorial Solin, entre 1975 y 1981.

Profundizando en un trabajo de archivo, Rancière persiste por entonces en la contestación de los prejuicios, identidades y representaciones tradicionales de la lucha obrera, especializándose en los movimientos saint-simonianos entre 1830 y 1840. Publicará con Alain Faure en 1976 un compendio de textos titulado *La parole ouvrière* y, en esta misma dirección de investigación, acabará presentando su tesis bajo el título *La Formation de la pensée ouvrière en France: le prolétaire et son double*, defendida en 1980 y publicada un año más tarde bajo el título *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* en la editorial Fayard. Este trabajo de archivos continuará con la publicación, en volumen separado, de los textos de un obrero parquetista y filósofo, Louis-Gabriel Gauny, bajo el título *Le philosophe plébéien* en 1983; y también con su investigación sobre Joseph Jacotot, revolucionario exiliado y lector de literatura francesa en la Universidad de Lovaina, cuya crítica de la pedagogía será recuperada y desarrollada por Rancière en uno de sus libros más conocidos, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, publicado en francés en 1987 y el primero traducido en castellano en el Estado español, en 2003. El postulado de la «igualdad de las inteligencias», que comento y analizo transversalmente en los diferentes capítulos del presente libro, es una consigna jacototiana de un gran potencial emancipador según el pensamiento ranciereano.

Publicando en los años 90 sus libros más extensos sobre pensamiento político (especialmente, *La Mésentente* en 1995 y el compendio *Aux Bords du politique*, en edición definitiva de 1998), se consolida un posicionamiento sobre la historia obrera, la igualdad y la «filosofía política» que Rancière irá desarrollando, en los años subsiguientes, en la literatura, el arte o el cine. Con ello, no se produce un giro «estético» en su pensamiento, como se ha dicho a menudo, sino que se despliega explícitamente en ámbitos como la literatura (*La Chair des mots* en 1998, *La Parole muette* en 2005 o *Le Fil perdu* en 2014, entre otros), el cine (*La Fable cinématographique* en 2001, *Le Destin des images* en 2003 o *Les Écarts du cinéma* en 2011), el arte o el teatro (con gran repercusión, al menos en el Estado español, de *Le Spectateur émancipé*, publicado en 2008 y, más recientemente, *Aisthesis* en 2011), un pensamiento de la política que no es sino un pensamiento de la estética, comprendida ésta en el sentido —de herencia foucaultiana— de modos de ver, decir, sentir, y no como teoría de la belleza o de la sensibilidad. El vínculo entre política y arte es directo y coherente en el pensamiento ranciereano, lo cual apuntala el interés que ha suscitado finalmente no sólo entre filósofos, pedagogos o politólogos, sino también entre artistas, comisarios y críticos de arte.

Activo todavía hoy, y después de más de veinte años de una intensa actividad internacional de seminarios, conferencias y entrevistas, Jacques Rancière sigue pensando en los bordes de la política, a partir especialmente de la revolución estética de la modernidad (lo que llama el «régimen estético del arte») y con una concepción de la escritura que articula toda su obra como una performance de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

48. Agradecemos a Jacques Rancière que haya leído esta biografía, y que haya completado y precisado algunos datos importantes.

Bibliografía citada

Althusser, L. (1972). *Lenin et la philosophie*, ed. Maspero, París.

— (2015). *Être marxiste en philosophie*, PUF, París.

Boltanski, L. y Chiapello, E. (1999). *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, París.

Davis, O. (ed.) (2013). *Rancière now. Current perspectives on Jacques Rancière*, Polity Press, Cambridge.

Dardot, P. y Lavall, Ch. (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, París.

González, J. (2013). *Jacques Rancière. Estética y política*, Eutelequia, Madrid.

Rancière, J. (2017). *En quel temps vivons-nous?*, La Fabrique, París.

— (2017) [1985]. *Louis-Gabriel Gauny: le philosophe plébéien*, La Fabrique, París.

— (2014). *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, La Fabrique, París.

— (2013). «¿La democracia está por venir? (Ética y política en Derrida)», en Derrida político, Penchaszadeh A.P., y Biset, E. (eds.), Ediciones Colihue, Buenos Aires.

— (2012). *La méthode de l'égalité. Entretiens avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, París.

— (2011) [1974]. *La leçon d'Althusser*, La Fabrique, París.

— (2010). *La noche de los proletarios*, Tinta Limón, Buenos Aires (entrevista del Colectivo Situaciones para la presentación de la

edición argentina).

— (2010a). *Les écarts du cinéma*, La Fabrique, París.

— (2009). *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, ed. Amsterdam, París.

— (2008). *Le spectateur émancipé*, La Fabrique, París.

— (2007) [1983]. *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, París.

— (2007) [1976]. *La parole ouvrière*, La Fabrique, París (con Alain Faure).

— (2005). *La haine de la démocratie*, La Fabrique, París.

— (2004). *Malaise dans l'esthétique*, Gallimard, París.

— (2001). *L'inconscient esthétique*, Galilée, París.

— (2000). *Le partage du sensible*, La Fabrique, París.

— (1998). *Aux bords du politique*, Gallimard, col. Folio, París.

— (1995). *La méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, París.

— (1987). *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, París.

— (1981). *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, París.

— (1973). «Mode d'emploi. Pour une réédition de Lire le Capital», <http://www.horlieu-editions.com/introuvables/politique/ranciere-mode-d-emploi-pour-une-reedition-de-lire-le-capital.pdf>.

Ruby, Ch. (2009). *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*, La Fabrique, París.

